

El constitucionalismo indígena colombiano, transformó las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia: un ejercicio de estudio al colonialismo fiscal, el Decreto 1953 del 2014 y la autonomía administrativa indígena.

La Nación Nacida Embera, conocida también en la literatura de la historia y la antropología colombiana como “Citaraes o Choques”, está compuesta por 4 ramas dialectales: i) Los Embera Chamí, que significa gente de la fuente del agua de sal o sagrada; ii) Los Embera Dobidá que significa gente del río; iii) Los Epera Siapidara, que significa gente de la caña flecha y iv) Embera Eyabida que significa gente de la selva; o también se autodenominan como Embera Katio. Según la ONIC, y la secretaría técnica de la Nación Embera, el número de integrantes de esta Nación, se aproxima a las 300.000 personas; tiene presencia en 22 departamentos del país y en los países de: Colombia, Ecuador, Panamá, El Salvador y Venezuela.

JUVENAL ARRIETA GONZALEZ





EL CONSTITUCIONALISMO INDÍGENA COLOMBIANO, TRANSFORMÓ LAS RELACIONES DE PODER EN LA NACIÓN EMBERA DE ANTIOQUIA: UN EJERCICIO DE ESTUDIO AL COLONIALISMO FISCAL, EL DECRETO 1953 DEL 2014 Y LA AUTONOMÍA ADMINISTRATIVA INDÍGENA.

POR:

JUVENAL ARRIETA GONZÁLEZ

Tesis de grado para optar al título de
Magíster en Gobierno y Políticas Públicas.

ASESOR EXTERNO:

GUSMAN CAISAMO ISARAMA

Embera Dobida, doctor en Educación.

Universidad de Antioquia.

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales

2020.

RESGUARDO INDÍGENA HERMEREGILDO CHAKIAMA, MUNICIPIO DE CIUDAD
BOLIVAR ANTIOQUIA

2020.

BARĀ BURU BUKUBUA¹

Cha mua vidikakuamaboasi wuaverārāma nēkāebea kawuay itabadabu, jari kapuria dachi aurre kûrîsianurê, maude dachi aurre kuitanurê unudapeda maude kawadapeda dachía dachi nûrêādabada, maude dachi naberārā kurisiabadara, jōma ida buimaduanua, mauba dachí druade chiya buru miukuada, chiya buru atuajarada, makābebarauba dachi emberārā Antioquia debenārā chiya biiara duanuwae, mau ochiaiita badabu. Cha mua machima jarkuamaburā, jari dachí emberārā ambua berreakuabadaude, maude jari ambua kûrîsiabadaude boapeda buru naka jaramabua. Maude mūkîrāārā chorānurêma, maude werārā chōrranûrêma bidikuadabasia mua naka buibaeta; sakaera? jāka chōrāraā, maude chōrranûrêburu dachi aurre kuitanurê baerā, jārā buru kuitapanua nāu ebari dachi emberārā Antioquia debenārā sakaburu duanu. Mua maka ōchiaboapeda maude bidikabœapeda mākā unusía, nama Antioquia de, dachi emberārā druade kapuria bedeadera chi constitucionalismo indígena colombianoba achi kapuria kûrîsiaturu unemabua dachi druada, mauba, mua ūtu jarasikā dachi nāberāeda kûrîsia buibimabua, maude ara maukakua bida dachi ruade chiya buru mieda miomaduanua. Maudeba mua kakuabanārāma, dachi jaradeabadaurāma, maude werārāma naka jarayua, dachita, dachi druade biia duanadayua, maude biia kûrîsiadayua jari dachi nāberārāeda nûrêābachidaukira buru kûrîsiadaibara.

RESUMEN

La presente investigación tuvo como propósito demostrar que los vicios del poder occidental han cambiado e impactado las prácticas administrativas, culturales, económicas y políticas del gobierno Embera, creando una desarmonización y desequilibrio a las formas organizativas y a las relaciones del poder de la Nación Embera de Antioquia. Se realizó desde un enfoque cualitativo, donde se utilizó la entrevista como instrumento de recolección de

¹ Lengua Materna Embera Chamí.

información; la población y la muestra la conformaron los mayores líderes escogidos por las comunidades, por ser considerados quienes más conocimientos tienen sobre la situación actual de las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia. Los resultados evidenciaron que las relaciones de poder al interior de las comunidades a partir del constitucionalismo indígena colombiano y el colonialismo fiscal, ha traído consigo competencias y funciones administrativas a los territorios, creando una serie de rupturas en el ejercicio tradicional de gobierno, y afectando la armonía y el equilibrio de las comunidades, y que es a través del Decreto 1953 de 2014 en el que se puede superar la dependencia fiscal. Se recomienda a las autoridades y gobiernos indígenas de la nación Embera y de otros pueblos; seguir en la construcción de los diseños institucionales y representativos propios, es decir, volver al origen.

SUMMARY

The present research was the purpose to demonstrate that the vices of Western power have changed and impacted the administrative, cultural, economic and political practices of the Embera government, creating a disharmonization and imbalance in the organizational forms and power relations of the Embera Nation of Antioquia. It was carried out from a qualitative approach, where the interview was used as an instrument for collecting information; The population and the sample were made up of the largest leaders chosen by the communities, as they are considered to be those who have the most knowledge about the current situation of power relations in the Embera Nation of Antioquia. The results showed that the power relations within the communities based on Colombian indigenous constitutionalism and fiscal colonialism, has brought with it administrative powers and functions to the territories, creating a series of ruptures in the traditional exercise of government, and affecting the harmony and balance of the communities, and that it is through Decree 1953 of 2014 that

fiscal dependence can be overcome. It is recommended to the indigenous authorities and governments of the Embera nation and other peoples; continue in the construction of their own institutional and representative designs, that is, return to the origin.

PALABRAS CLAVES:

Nación Embera, Relaciones de Poder, Constitucionalismo Indígena, Colonialismo Fiscal; Autonomía Indígena, Libre Determinación, Democracia, Equidad y Justicia.

AGRADECIMIENTOS

A Dios Karagabí por la existencia que me ha dado, a mi madre por parirme Embera y darme una identidad milenaria, también por acompañarme en tantas noches de traspasado en este trabajo; a mi padre (Q.e.p.d), por enseñarme los principios de la justicia y lo correcto. A mi familia: Mis hijos; Julián, Edward y Jai Kîrû; a mis hermanos/as, sobre todo a Liney por su apoyo, a Alexandra Bastidas, por acompañarme durante los dos años de estudio, a Alexander Domech y Rasine Ravelo, sin ellos no hubiera podido terminar; a Gusman Caisamo, asesor de tesis, sin su sabiduría hubiera sido imposible seguir. A los médicos: Alejandro, Carlos y Felipe, por regresarme la salud, al resguardo Chakiama, a la OIA, a la ONIC, a la Universidad Externado de Colombia, a la Universidad de Antioquia, a los mayores y líderes Embera que me orientaron en la realización del presente trabajo. ¡A todos de corazón muchas gracias.

DEDICATORIA

A la Gran Nación Embera de Antioquia y de Colombia; al movimiento indígena colombiano y a los pueblos del mundo que se resisten a desaparecer.

TABLA DE CONTENIDO:

INTRODUCCIÓN.....	7
CONTEXTO PARA EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	15
3. LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ABYA YALA.	16
4. PUEBLOS INDÍGENAS DE COLOMBIA.	17
5. NACIÓN EMBERA DE ANTIOQUIA.	19
5.1 EMBERA CHAMÍ.	21
5.2 EMBERA EYABIDA O (“KATIO”).	21
5.3 EMBERA DÓBIDA.	22
5.4 TERRITORIALIDAD EMBERA DE ANTIOQUIA.	22
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	24
7. METODOLOGÍA.	29
CAPÍTULO I:.....	35
I.1 MARCO TEÓRICO.....	35
I.1.2. LAS RELACIONES DE PODER DE LA NACIÓN EMBERA DE ANTIOQUIA.	35
I.1.3. LAS RELACIONES DE PODER DE LA NACIÓN EMBERA FRENTE AL ESTADO COLOMBIANO.	39
I.1.4. AGENDA INDÍGENA, DIPLOMACIA, ESPACIOS DE CONCERTACIÓN Y RELACIONAMIENTO.	47
I.1.5. DIPLOMACIA DE LA SIERRA NEVADA.	50
I.1.6. LA DIPLOMACIA AMAZÓNICA.	51
I.1.7. LA DIPLOMACIA DE LA MINGA.	51
I.1.8. LA DIPLOMACIA ELECTORAL.	52
I.1.9. LA DIPLOMACIA DE LA CONCERTACIÓN O LAS MESAS.	52
I.2. ¿SON MALOS LOS ACUERDOS?	58
I.3. ¿QUÉ ES EL PODER?	61
I.4. LAS RELACIONES DE PODER DE LA NACIÓN EMBERA EN EL CONTEXTO DE ANTIOQUIA, “ÁMBITO EXTERNO”	68
I.5. LAS RELACIONES DE PODER DE LA NACIÓN EMBERA EN EL CONTEXTO DE ANTIOQUIA, “ÁMBITO INTERNO”	70
I.6. NACIÓN EMBERA DE ANTIOQUIA.	75
I.6.1. HISTORIA INDÍGENA DE AMÉRICA.	75
I.6.2. NATIVOS POBLADORES DE COLOMBIA ANTES DE LA INVASIÓN.	77
I.6.3. NATIVOS POBLADORES DE ANTIOQUIA ANTES DE LA INVASIÓN.	78
I.6.4. EL CHOCÓ, CUNA DE LOS EMBERA.	80
I.6.5. JAIBANISMO Y COLONIZACIÓN: EL “ARIBADA” COMO PRIMER JEFE MILITAR.	84
I.6.6. EL MIAKERA COMO PRÁCTICA SOCIAL, CULTURAL Y DE ECONOMÍA EMBERA.	85
CAPÍTULO II:.....	88
II.1. EL CONSTITUCIONALISMO INDÍGENA COLOMBIANO DE 1991.....	88
CAPITULO III:.....	93
III.1. COLONIALISMO FISCAL Y AUTONOMÍA INDÍGENA.	93
CAPITULO IV:.....	101
IV.1. ALCANCE DEL DECRETO 1953 DE 2014.....	101
CAPITULO V:.....	103
V.1. ANÁLISIS Y APORTES A LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL DECRETO 1953 DE 2014.	103
CAPITULO VI.....	110
VI.1. CONCLUSIÓN.	110

VI.2. RECOMENDACIONES.....	116
VI.3. BIBLIOGRAFÍA.....	119

Introducción

En los últimos 30 años los pueblos indígenas han logrado una visibilidad importante en la comunidad internacional gracias a su capacidad de incidencia al interior de los Estados y en las organizaciones internacionales², su fortaleza organizativa ha permitido que en distintas regiones del mundo no sólo se les reconozca como sujetos de derechos diferenciales en las legislaciones internas, sino que han alcanzado ocupar espacios de relevancia internacional que se han expresado a través de tratados, declaraciones y convenios internacionales que dan muestra del papel protagónico que las sociedades indígenas contemporáneas han logrado en la geopolítica actual.

De igual forma, es claro que las relaciones sociales, políticas y de poder en los últimos 30 años entre los pueblos indígenas, los Estados y los actores de poder de la comunidad internacional han estado cruzadas por históricos e irresueltos conflictos que están ligados a la concepción que estos pueblos tienen sobre sus territorios y la vida comunitaria y, de las consideraciones economicistas que los Estados, las corporaciones y empresas extractivistas de recursos naturales han perpetuado en la geo-economía mundial. Si bien es importante señalar que existen unos 5000 pueblos indígenas en el mundo, con una población que gira entre los 370 a 400 millones³ de habitantes, según algunas agencias de las Naciones Unidas; es importante considerar que en materia poblacional los pueblos indígenas son una minoría absoluta en el planeta. Situación que resulta sustantivamente distinta si se mide la capacidad o la importancia de éstos pueblos en la geopolítica mundial, desde las categorías culturales, políticas, biológicas y ambientales las cuales llevan a concluir que pasan tranquilamente de ser un actor de minoría poblacional a uno mayoritario desde el punto de vista de la pervivencia y la preservación de la civilización humana; pues es en los territorios indígenas donde queda aún el 70% de las reservas de agua y de oxígeno limpio que alimenta a las

² OIT, ONU, OEA.

³ Informe del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. New York, 2018.

poblaciones del mundo. En otras palabras, la importancia de los pueblos indígenas en la comunidad internacional no puede ser considerada, medida o evaluada por aspectos numéricos de población, sino por las variables ambientales y biológicas de los territorios que gobiernan y de su vital importancia para la pervivencia de la humanidad. Es esto lo que liga al indígena a un papel protagónico en la supervivencia de la raza humana, pues es su territorialidad y su gestión ambiental la que aporta los recursos naturales vitales para la supervivencia del planeta en el mundo contemporáneo.

Basta con mirar la región de América Latina y el Caribe, para comprobar que es gracias a los pueblos indígenas que aún se conserva grandes extensiones de biodiversidad, de glaciares y sitios estratégicos de vida como las lagunas y las fuentes de aguas dulce que se muestran como reservas del planeta; para concluir que sin las civilizaciones indígenas sería imposible hablar de la subsistencia humana, pues son estas civilizaciones milenarias las que cuidan celosamente las pocas reservas de recursos naturales que quedan. En el mismo orden de ideas, es importante tener presente que si bien en la mayoría de los Estados de la región, los pueblos indígenas han logrado conquistas importantes en las constituciones, resulta pertinente detenerse un poco con el fin de señalar que existe una gran distancia entre el reconocimiento formal y constitucional de los derechos fundamentales y las medidas y políticas que hagan efectivo su implementación. Tal como se verá a lo largo del presente trabajo de investigación, los pueblos indígenas enfrentan numerosos desafíos entre los cuales se resaltan para el presente estudio, la democratización de las relaciones de poder con los Estados y de los mismos pueblos al interior de sus estructuras sociales y organizativas.

En el contexto colombiano resulta importante tener presente que según el DANE, *la población indígena es de: 1'905.617; donde 50.1% corresponde a la población femenina (DANE, 2019"*; según la ONIC la *"población nativa supera de lejos los 2 millones y de ellos entre el 70 y el 80% de estas poblaciones continua viviendo en las regiones más apartadas*

del país ausentes de todos los avances y desarrollo económico y tecnológico a la que la civilización no indígena ha venido accediendo a partir de la concentración poblacional en las pequeñas, medianas y grandes urbes. Es importante también señalar que, de los 804 resguardos, 164 están en fronteras con otros países⁴, donde además viven 46 pueblos indígenas que ocupan el 70% de la frontera terrestre” (ONIC, 2019). Es por eso que teniendo en cuenta también que las relaciones de poder de los pueblos indígenas de Colombia y el Estado están determinadas por instrumentos formales y legales y, por mecanismos o procedimientos metodológicos que son susceptibles de polémicas internas entre los pueblos y de otros actores de opinión; resulta importante tener presente que la interacción de estos colectivos con el Estado no se están dando bajo los preceptos que el movimiento indígena colombiano cultivó entre los años sesenta hasta los años noventa, alrededor de relaciones de poder interculturales, paritarias y horizontales, tal como se explica más adelante.

Para el caso de los pueblos indígenas de Antioquia, donde habita una población que gira alrededor de cuarenta mil (40.000) personas indígenas pertenecientes a cinco (5) pueblos originarios⁵, se ubica la Nación Embera de este departamento con tres de sus ramas dialectales: Embera Chamí, Embera Eyabida o Katio y Embera Dobida, que viven en 41 de los 50 resguardos antioqueños y ocupan un total de: 331.888 hectáreas que representa el 4.5% de todo el territorio del departamento y, 25.936 Embera, que significa el 0.50% de la población total departamental. La proporción territorial abarca un universo de 225.000 hectáreas en bosque natural, (OIA, 2018).

La Nación Embera de Antioquia se organiza en cabildos mayores, cabildos locales y en la Organización Indígena de Antioquia (en adelante OIA), en el contexto departamental y en la Organización Nacional indígena de Colombia (en adelante ONIC) en el ámbito nacional. Tradicionalmente la Nación Embera ha mantenido como principios rectores la vida

⁴ Venezuela, Ecuador, Perú, Brasil y Panamá.

⁵ Embera Chamí, Embera Dobida, Embera Eyabida – Katio, Senú y Kuna – Dule.

comunitaria, la armonía con la naturaleza y la organización del territorio de acuerdo a los ordenamientos recibidos tradicionalmente de los sabios, ancianos y Jaibaná⁶ de la comunidad, estos principios que responden a los particulares modos y pensamientos se constituyen como la forma de gobierno y administración de las comunidades, esto sirve para orientar los destinos de la comunidad. Con el tiempo, esta forma de gobierno ha venido transformándose, y la relación de la sociedad Embera con la sociedad mestiza y el necesario diálogo y entendimiento entre estas dos, llevó sin lugar a dudas a que las comunidades adoptaran una forma de gobierno acorde a las necesidades de la sociedad mayoritaria, pasando entonces de un gobierno propio liderado por los jaibaná a un sistema de gobierno colonial como es el cabildo, una institución acogida en la legislación republicana que se constituye en una legítima autoridad y permite la representatividad ante los poderes públicos del Estado⁷.

El constitucionalismo indígena colombiano si bien ha sido importante para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y con ello, la creación de distintos espacios y figuras jurídicas que permiten la reafirmación de los gobiernos Embera a través del mandato constitucional de la diversidad étnica y cultural de la nación⁸, el ejercicio de la autonomía jurisdiccional⁹, el derecho de consulta previa¹⁰, el derecho a gobernarse por gobiernos propios¹¹, el derecho a participar en los espacios de elecciones (populares¹²), el reconocimiento de las lenguas indígenas¹³, el derechos a las tierras comunales¹⁴, el ejercicio de la autonomía administrativa¹⁵. Es importante reconocer también que los ingresos corrientes de la nación, (SGP¹⁶), han generado una serie de dinámicas creando una gama de conflictos y divisiones internas en las comunidades de la Nación Embera de Antioquia, y, por ende, en la

⁶ Para el Pueblo Indígena Emberá cada persona, animal, planta, cosa y fenómeno natural tiene un Jai: Una personificación de la energía que le da vida. El jaibaná, el “chamán chami”, tiene el poder de comunicarse con los Jai y convocarlos con su canto para curar a las personas y curar la tierra de roza y vivienda.

⁷ Ley 89 de 1890 y Sentencia T – 139 de 1996. Corte Constitucional.

⁸ Artículo 7 Superior.

⁹ Artículo 246 Superior.

¹⁰ Artículo 330, parágrafo Superior. Convenio 169 de 1989 OIT. Ley 21 de 1991.

¹¹ Artículo 330 superior.

¹² Artículos 171 y 176 superiores.

¹³ Artículo 10 Superior.

¹⁴ Artículo 63 Superior.

¹⁵ Artículo 329 y 56 transitorio Superiores. Este último desarrollado a través del Decreto Constitucional 1953 de 2014.

¹⁶ Artículo 356 Superior.

misma organización departamental¹⁷. Estos conflictos tienen origen en las controversias internas entre familias por el control del poder y la administración de los recursos y por mantener los prestigios que esto trae, también, por la interferencia de actores políticos y contratistas que a través de las alcaldías terminan alimentando este tipo de confrontaciones. Pues, no sólo se crea una especie de alianza tecnocrática, burocrática y económica entre contratistas y algunas autoridades o dirigentes comunitarios, sino que estos mismos actores externos terminan incidiendo en las elecciones de las autoridades locales. Es por eso que en este ejercicio cobra importancia el alcance que trajo el Decreto 1953 de 2014, que les permite a las autoridades Embera poner en funcionamiento los territorios indígenas respecto al campo de la autonomía administrativa, o la administración de los recursos públicos, que por Constitución les corresponde sin ninguna interferencia de actores externos.

Las nuevas competencias y exigencias que trajo el constitucionalismo, generaron que el ejercicio del gobierno Embera y la orientación colectiva de las comunidades no las haga el sabio jaibaná, sino los líderes con conocimiento en administración pública. De hecho, los gobiernos Embera de hoy no están diseñados para la tradición y la cultura, sino para la contratación pública y la administración de recursos públicos. Ya no se administran los territorios, si no que se contratan los asuntos de las agendas que la Constitución y la ley les marcan a través de los acuerdos con el Estado y las mesas de concertación nacional o departamental. El “*Bia Nibaita*”¹⁸ o los planes de vida, como políticas propias de planeación de la vida Embera sustentada en los aspectos de territorialidad, cultura y respeto por el saber ancestral se ha cambiado por programas y proyectos que deben tener indicadores de impacto y de resultados, rompiendo con ello las lógicas culturales de planificación de las economías propias basadas en el “*Miakera Maibará*”¹⁹ o, “*Miakera Maita*”.

¹⁷ Organización Indígena de Antioquia – OIA.

¹⁸ Significa estar bien. Estar en plenitud; es lo más parecido al pensamiento andino conocido como “Buen vivir”. O lo que la mayoría de los pueblos indígenas de Colombia, definen como “planes de vida”.

¹⁹ Definido en lengua Embera Eyabida, como una práctica económica y social donde se desarrollan las familias con base a los ciclos de cosechas que

Es claro que el constitucionalismo indígena no solo ha marcado una agenda importante de reconocimiento de derechos, sino que también ha creado unas relaciones de poder que crea conflictos, divisiones, excluye y no está generando oportunidades colectivas, equitativas y democráticas; al contrario, se puede observar que la Nación Embera de Antioquia entró en una etapa de descomposición política y retrocesos organizativos porque se ha dejado atrás los ejercicios de gobierno con “*Sø Bia*²⁰”, donde se debe gobernar con buen corazón, priorizando siempre lo colectivo.

Se han creado guetos individuales de nuevos liderazgos hechos para los contratos y no para el “*Bia Nibaita*”. La mayoría de los actores que participaron en el siguiente trabajo señalan como directo responsable de los focos de descomposición del liderazgo que existe en las comunidades, a quienes direccionan los recursos públicos y particularmente al SGP; pues consideran que dichos recursos no están bien administrados y tampoco coordinados y orientados a las necesidades de su contexto sociocultural, y que muchas de las acciones ejecutadas a favor de estas comunidades están pensadas o inspiradas en otros escenarios y no propiamente en sus usos y costumbres. Estos actores encuentran como génesis de la desorientación del liderazgo Embera de Antioquia y, por ende, de la “dirigencia indígena colombiana” a la administración de los recursos públicos, siempre que no estén planificados bajo las lógicas de armonía, equidad y de la autonomía indígena. “Lo que significa que si no se diseñan y ejecutan políticas que corrijan esta situación, en una o dos décadas a más tardar... la descomposición estructural producto de la inadecuada administración de los recursos económicos generará iniquidad en las comunidades, y nos llevará a la pérdida del gobierno propio. De hecho, la corrupción, el autoritarismo, el nepotismo y el clientelismo, acabarán con el proceso organizativo²¹”. Es por eso, que ante esta situación cobra importancia

se dan a la rotación de sitios o lugares distintos, con la que se busca que la tierra descanse y produzca con fuerza en nuevos procesos de siembra. Es una forma de planificar las tierras que se cosecharán. En el mundo occidental se conoce como “*nomadismo*” o “*cimarronismo*”.

²⁰ Gobierno tradicional de buen corazón. Aplica el principio de mandar obedeciendo a la cual se refieren los zapatistas.

²¹ Planteamiento hecho por Pedro González Tamanis. Exgobernador embera. Reunión de OIA. Medellín agosto 3 de 2017. Agosto 22 de 2018.

el Decreto 1953 de 2014, al ser una norma que les permitirá a los territorios indígenas ejercer todo un proceso político de gestión de los asuntos fiscales a partir de estructuras propias, que evite o supere las trampas y los vicios de la contratación y de los contratistas, que en parte según los entrevistados “son unos de los principales responsables de la mayoría de las acciones que generan la división en las comunidades²²”. En ese orden de ideas, es que el decreto acá citado se presenta como una de las herramientas estratégicas que, si las comunidades lo apropian y lo aplican, les permitirá superar el estado de dependencia a la cual se encuentran sometidas por el “*colonialismos fiscal*” y se constituirán en actores de gestión de una política fiscal propia acorde a la realidad de los gobiernos comunitarios, articulados de manera intercultural a las instituciones del Estado.

Antes de adentrarse en el tema central de la investigación, resulta pertinente señalar que los asuntos del constitucionalismo indígena, las cuestiones fiscales, las relaciones de poder y las interferencias en los gobiernos propios en las comunidades embera de Antioquia, cuenta con una escasa literatura; situación que hace complejo la construcción de un marco teórico basado en información occidental. Es por eso que el presente trabajo está soportado en el saber de la memoria oral de los principales protagonistas de las comunidades que participaron en el desarrollo de la investigación.

El siguiente estudio está orientado por un marco de capítulos que explican la estructura general de la investigación. Para ello se organiza en cinco apartados: el *capítulo uno*, está referido al marco teórico, recordando que es escasa la información que existe en la literatura occidental sobre la Nación Embera de Antioquia; y que cuyo elemento fundamental de sustento teórico en esta investigación, es el saber de la memoria oral de las personas entrevistadas que muestran una importante discusión sobre las concepciones y las nociones de las relaciones de poder desde el pensamiento Embera completado por una corta información

²² Ibidem

de la literatura occidental. En el mismo capítulo se aborda un importante ejercicio de definición del poder político desde las dos concepciones (occidental y Embera); así como una significativa descripción de las relaciones de poder, de la Nación Embera con el Estado y, al interior de si misma, a partir de tres niveles de representación social, política, institucional y de relacionamiento o diplomacia. En este mismo apartado se muestra una aproximación a la génesis de la Nación Embera y se describen algunas de sus principales prácticas de colonización y pervivencia, y, de cómo esta sociedad nativa no es originaria de Antioquia, sino que vino de la región del Chocó.

El capítulo dos, está dedicado al constitucionalismo indígena latinoamericano, y muestra de manera precisa los países que tienen mayor desarrollo conceptual en la materia.

El capítulo tres, se centra en el constitucionalismo indígena colombiano, que prescribe las principales normas y mandatos de la Constitución referida a la agenda de derechos de los pueblos indígenas y, cómo desde los avances normativos se empieza a discutir la autonomía administrativa; no solo desde las reivindicaciones, sino también desde las cuestiones fiscales.

El capítulo cuarto, se centra en una importante discusión sobre el colonialismo fiscal y sus impactos en la autonomía administrativa indígena, abriendo un importante debate sobre el papel de las organizaciones indígenas sobre el campo de la administración de los recursos públicos y la democratización del poder.

El capítulo quinto, está encargado de mostrar por qué es importante que las comunidades trabajen sobre la certificación de sus territorios para que administren de manera directa los recursos, definan o establezcan una política fiscal propia como estrategia de fortalecimiento político-cultural, y así superar la dependencia fiscal a la que se encuentran sometidos frente a las alcaldías y las gobernaciones y, cómo desde esta estrategia se debate desde los pueblos indígenas la descentralización en Colombia de cara a un modelo centralista obsoleto y

descontextualizado de la realidad de las regiones y de los territorios étnicos, y, a partir de allí se pueda conquistar los espacios del poder local.

Contexto para el planteamiento del problema.

El planteamiento del problema inicia con un contexto general que parte desde lo internacional, lo nacional y lo departamental para describir la interrelación que existen entre los pueblos indígenas en el mundo; y ubicar el presente trabajo en un punto específico de análisis para la investigación. También, porque como se ha dicho antes, el presente trabajo carece de un marco teórico-conceptual desde la literatura occidental, porque es casi nula por no decir que no existen hasta hoy trabajos de investigación académicos relacionados con las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia, y mucho menos de investigaciones relacionadas con los asuntos fiscales de estas comunidades. Es por eso que resulta importante hacer una descripción de los niveles de organización de la Nación Embera desde lo territorial, lo departamental y lo nacional. Así como de su diseño institucional y de relacionamiento interno y con el Estado; al igual que del origen de la Nación Embera; su mito de origen y su organización ancestral, explicada por las personas entrevistadas, para entender el gobierno propio antes y después del constitucionalismo indígena.

Según las Naciones Unidas, en el mundo viven entre 370 a 400 millones de personas indígenas pertenecientes a más (5 mil) pueblos originarios ubicados en más de 90 países²³. Al parecer es tan diversa la dimensión estadística que se maneja entre los gobiernos y las organizaciones indígenas y las organizaciones internacionales²⁴, como el número de pueblos indígenas en el mundo. A pesar de ello, los pueblos originarios siguen siendo actores relevantes en la política mundial, regional y nacional. Esto se debe a que en casi todas las regiones del mundo los derechos de los pueblos indígenas siguen siendo un componente de agudas contradicciones políticas y económicas frente a

²³ <https://blogs.20minutos.es/goldman-sachs-is-not-an-after-shave/2017/04/25/370-millones-de-pueblos-indigenas-en-el-mundo/>

²⁴ La OIT, NNUU, la OEA (CEPAL).

los Estados y las grandes corporaciones, a causa de los viejos conflictos por los derechos territoriales, el uso de la tierra y los procesos de autonomía indígena soportado en las aspiraciones que buscan poner en práctica el derecho de libre-determinación, tal como se reconoce en el derecho internacional y en distintas constituciones de países donde las cuestiones indígenas han logrado unos reconocimientos formales y legales importantes creando nuevos escenarios en las relaciones de poder entre estos pueblos, los Estados, y al interior de los mismos²⁵.

3. Los pueblos indígenas del Abya Yala²⁶.

Diversos datos aportados por la CEPAL, describen que *“Sobre la base de los censos, en el capítulo da cuenta de una población indígena en la región cercana a los 45 millones de personas en 2010, con una alta heterogeneidad entre los países: En un extremo se ubican México y el Perú, donde la población indígena es de casi 17 millones y 7 millones, respectivamente; y en el otro, Costa Rica y el Paraguay, donde viven poco más de 100.000 personas indígenas en cada caso, así como el Uruguay, con casi 80.000. Actualmente es posible contabilizar 826 pueblos indígenas en los países de la región, también con un panorama muy diverso: En un extremo se ubican en Brasil, donde existen 305 pueblos indígenas, y luego Colombia (102²⁷), Perú (85) y México (78); y en el otro, Costa Rica y Panamá, en cada uno de los cuales viven 9 pueblos indígenas, y luego El Salvador (3) y Uruguay (2)”*. (CEPAL, 2014)

Aunque las siguientes plataformas y organizaciones indígenas: *“Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población de la CEPAL, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas. También se formó un equipo asesor indígena, integrado por expertos indígenas, del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas y de las organizaciones*

²⁵ Anexo 1. Una disertación más amplia sobre las relaciones de poder de los pueblos indígenas en la comunidad internacional y en Colombia.

²⁶ Denominación en lengua indígena Cuna-Dule para referirse al Continente de América Latina y el Caribe.

²⁷ La ONIC habla de 115.

indígenas regionales y subregionales de América Latina, a saber: La Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México (AMICAM), el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA), el Consejo Indígena de Mesoamérica (CIMA), la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) y la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB” (CEPAL, 2014), manejan un consenso alrededor de que, la población latinoamericana se aproxima a los 600 millones de personas, de los cuales los pueblos originarios representan el 10% de dicha población, es decir, unos 60 millones de ciudadanos y ciudadanas pertenecientes a más de 800 pueblos, esto porque es claro que existe un subregistro en los censos de cada país. El 60% de las personas de estos pueblos son menores de 30 años, reflejando con ello una población originaria joven, enfrentada a nuevos contextos y realidades culturales que las envuelven a factores externos, transformando con ello sus ciclos vitales de naturalidad étnica, que terminan llevándolos a altos niveles de mestizaje sobre las nociones del poder, donde se reemplazan los imaginarios del poder comunitario y colectivo por el referente del poder individual. Esto crea dinámicas complejas de relaciones de poder comunitario basadas en nociones e imaginarios dialógicos que los enfrentan entre: La ancestralidad indígena y la modernidad occidental.

4. Pueblos indígenas de Colombia.

Para determinar cuál es la situación de los pueblos indígenas en Colombia es importante tener en cuenta su componente poblacional, la cual está señalado por un marco de controversias frente a la información que manejan las instituciones del Estado y las organizaciones indígenas. Dicha controversia está determinada en un primer lugar por el componente numérico o estadístico; y en un segundo lugar, por un aspecto social y político. Mientras el Estado habla de información estadística oficial, la ONIC, lo define como

información propia delimitado así de manera autónoma. En las diferencias conceptuales se esconden dos aspectos importantes: Por un lado, cuando el Estado se refiere a un aspecto numérico o estadístico, apuntando a temas cuantificables aparejado al concepto oficial, está haciendo referencia al marco legal indiscutible y vinculante para todas las instituciones; mientras que los pueblos indígenas hablan de un aspecto numérico atestado a la idea de lo propio, para referirse a que en el marco del ejercicio de la autonomía y del gobierno indígena, los aspectos censales de los territorios indígenas también deben ser vinculantes y legítimos porque son los gobiernos propios de los territorios indígenas quienes construyen los sistemas y sistematizan con veracidad la información comunitaria, que son legales a la hora de exigir sus reconocimientos, y que además tienen un amparo en el artículo 330 Superior. Por otro, esta controversia refleja un aspecto profundo en el componente social y político ligado a los derechos diferenciales, pues la estadística es la entrada a los derechos en un mundo donde los gobiernos y sus instituciones viven de formalismos y de políticas que marcan una barrera para el acceso de los derechos.

Los pueblos indígenas viven en 30 departamentos, la cual abarca las principales fronteras del país, y se encuentra ubicados en las grandes reservas eco-sistémicas de Colombia. Para el DANE, la población indígena es de 1'905.617; para esta entidad existen en Colombia 87 pueblos indígenas, con unas 60 lenguas nativas; mientras para la base de datos de la ONIC, la población supera los 2 millones de personas pertenecientes a 105 pueblos indígenas; 67 pueblos hablan la lengua materna y conservan sus tradiciones socio-lingüístico tanto en la oralidad como en los referentes gramaticales de alfabetos propios, convirtiendo al país en el segundo Estado de la región con mayor variedad de pueblos indígenas después del Brasil. El territorio colectivo de los pueblos indígenas está compuesto por unos 34 millones de

hectáreas, que compone el 30% del territorio nacional; de los cuales el 93% tiene una vocación de preservación y conservación ecosistémica y 7% es de vocación productiva²⁸.

5. Nación Embera de Antioquia²⁹.

En el departamento de Antioquia habitan 25.936 indígenas, pertenecientes a tres de las 4 familias o ramas que componen la Nación Embera del país. La composición de esta población se clasifica de la siguiente manera: 11.772 son mujeres y representan el 45% del total de la población, mientras que los hombres son 14.164 y representan el 55% del total poblacional. De los cuales se dividen de la siguiente manera por rama dialectal y género: Embera Chamí, hombres 1850 que representa un 53% de la población de este grupo en el departamento; las mujeres 1667 que significa el 47%. Embera Dobida: Hombres 427 que significa el 49%, y las mujeres 438 que representa el 51%. Embera Eyabida: Hombres 14164 que significa el 59%, mientras que las mujeres de este grupo son de 9667 y representan un 41% de la población³⁰. Los siguientes cuadros y gráficas ilustran mejor la segmentación poblacional.

Rama Dialectal	Hombres	Mujeres	Total	Porcentaje
Embera Chamí	1.850	1.667	3.517	14%
Embera Dobida	427	438	865	3%
Embera Eyabida	14.164	9.667	23.831	83%

²⁸Tercer Censo Nacional Agropecuario, capítulo territorios de grupos étnicos. (Pg. 55 a 59).

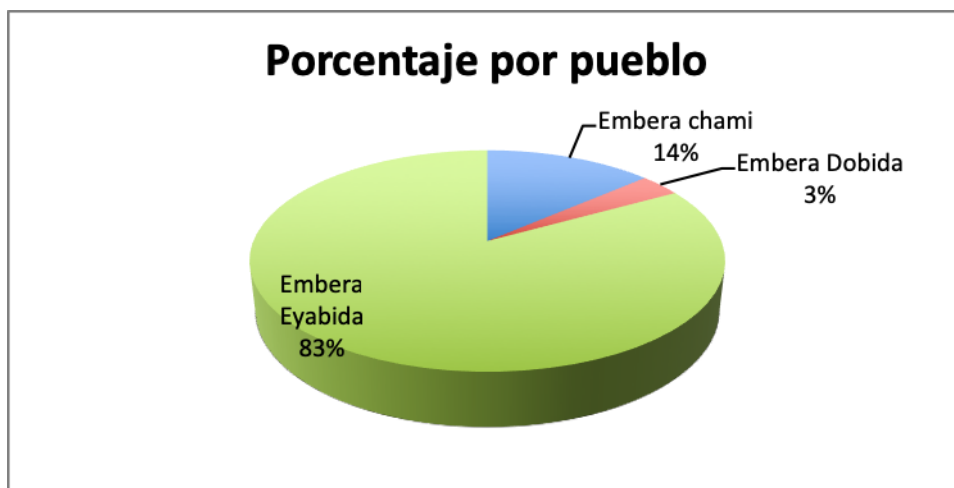
²⁹ Para efectos del presente trabajo cada que se hable de “Nación Embera”, se hará alusión directa al contexto de las comunidades embera de Antioquia. En el anexo 2, se amplía la definición de nación embera.

³⁰ Tomado de: Plan de Salvaguarda Embera Capítulo Antioquia. Citado en “*Convenio interadministrativo 4600008802/2018. Departamento de Antioquia - Gerencia indígena / Organización Indígena de Antioquia, cofinanciar el fortalecimiento de la política pública de las comunidades indígenas de Antioquia, encaminados a proponer los lineamientos básicos para llevar a cabo la actualización de la ordenanza 32 de 2004*”. Pg 10 a 13. Medellín diciembre de 2018.

Eyabida				
Total	14859	11.772	25.936	100%

(Elaboración Propia).

Descripción porcentual por pueblos:



(Elaboración, Propia)

Descripción de género por pueblo:

Embera Chamí:

Pueblo	Población Mujer	Población Hombre
Embera Chamí	1667	1850

(Elaboración Propia).

Embera Dobida:

Pueblo	Población Mujer	Población Hombres
Embera Dobida	438	427

(Elaboración Propia).

Embera Eyabida:

Pueblo	Población Mujer	Población Hombre
Embera Eyabida	9667	14164

(Elaboración Propia).

5.1 Embera Chamí.

Según los estudios realizados por la OIA, en la re-significación cultural e histórica la palabra chamí, significa procedente del Chamí (Risaralda). Los Embera Chamí son el 14% de los Embera de Antioquia. Se encuentran asentados en la subregión del suroeste en los municipios de Valparaíso, Támesis, Pueblo Rico, Ciudad Bolívar, Andes y Jardín; en el Urabá en los municipios de Apartadó y Chigorodó, en el nordeste en los municipios de Vegachí, Remedios y Segovia, en el norte en Anorí, en el Magdalena Medio, en Puerto Berrío, en el Bajo Cauca en el municipio de El Bagre y en el Valle de Aburrá, en Medellín. Los embera chamí viven un proceso de aculturación acelerado, consecuencia de la ubicación de sus territorios que son muy cercanos a las áreas urbanas³¹.

5.2 Embera Eyabida o (“katio”).

Eyabida significa habitante de montaña. Los Eyabida en Antioquia constituyen el 83% de la población embera del Departamento y habitan en la subregión de Urabá en los municipios de Turbo, Apartadó, Chigorodó, Mutatá y Murindó. En el occidente: En los municipios de Dabeiba, Uramita y Frontino; en el suroeste, en el municipio de Urrao; en el norte, en el municipio de Ituango; en el bajo cauca, en los municipios de Tarazá, Zaragoza y Nechí ; y en el Valle de Aburrá, en el municipio de Medellín³².

³¹ (Plan de Salvaguarda Embera Capítulo Antioquia. Medellín año 2012).

³² (Ibidem).

5.3 Embera Dóbida.

Los Embera Dóbida representan el 3% de la población indígena del Departamento. Se encuentran en el Atrato Medio en la subregión de Urabá en el municipio de Vigía del Fuerte. Este pueblo ha conservado la mayoría de los elementos culturales como la cestería, la pintura facial y corporal, la lengua materna y la práctica de la medicina tradicional en la figura de Jaibaná³³.

5.4 Territorialidad Embera de Antioquia.

La Nación Embera de Antioquia, sin incluir la población urbana que habita en el Valle de Aburra, se hallan distribuidos en 41 resguardos; 141 comunidades localizadas en 20 municipios de los 125 que tiene el Departamento. La cifra de su población representa el 0.50% de la población total departamental. El territorio Embera en Antioquia es de 331.888 hectáreas, es decir que representa un aproximado de 4.5% de todo el departamento, de esas hectáreas unas 225.000 son bosque natural³⁴.

Embera Chamí.

Resguardos Chamí	8	Hectáreas	3712
-------------------------	----------	------------------	-------------

(Elaboración Propia).

Embera Dobida.

3	Resguardos Dobida	4	Hectáreas	39533
----------	------------------------------	----------	------------------	--------------

(Elaboración Propia).

Embera Eyabida.

³³ (Ibídem).

³⁴ Ibídem. Pg 13, 14 y 15.

RESGUARDOS EYABIDAS	29	HECTA REAS	288643
--------------------------------	-----------	-----------------------	---------------

(Elaboración Propia).

Descripción general:
Total territorio Embera en Antioquia: 331.888
Total resguardos Embera 41
Ubicados en 20 municipios de la siguiente forma:
Embera Chamí, 8 municipios
Embera Dobida, 1 municipio
Embera Eyabida, 11 municipios

(Elaboración Propia).

Cabildos Embera en Antioquia.

Cabildos (gobiernos) indígenas en Antioquia, Nación embera, año 2019.			
Rama dialectal		Cabildo Local³⁵	Cabildo Mayor
1	Embera Chamí	15	
2	Embera Eyabida	122	8
3	Embera Dóbida	4	1
	Total	141	9

³⁵ Hace referencia al Cabildo local de cada comunidad. Hay resguardos pequeños donde solo hay un cabildo, hay resguardos grandes que tienen has 10 comunidades. Lo que significa que puede haber 10 cabildos locales en un solo resguardo.

Planteamiento del Problema.

El problema objeto de estudio en el presente trabajo tiene que ver con las interferencias que trajo el constitucionalismo indígena colombiano para la democracia Embera en las comunidades de Antioquia a partir del reconocimiento legal de los derechos fundamentales y de la autonomía administrativa y fiscal que los territorios indígenas conciben como una aspiración y construcción permanente a partir del mandato constitucional. Y cómo esta pretensión les ha traído serias controversias y polémicas al rededor de las políticas fiscales que el Estado desarrolla en los territorios indígenas a través de las transferencias de la que trata el artículo 356 Superior y sus normas reglamentarias; y de qué manera las referidas transferencias que son giradas hacia las comunidades a través de los municipios tal como se verá más adelante, ha creado una desarmonía en el ejercicio democrático de las relaciones de poder, el desarrollo del gobierno propio; y cómo desde este contexto se viene transfiriendo y alimentando comportamientos y vicios del poder occidental como: la segregación, la discriminación, la exclusión, el nepotismo, el clientelismo y la corrupción; amenazando el equilibrio de las comunidades; rompiendo sus ciclos vitales de organización ancestral a través del Jaibaná y desafiando la sabiduría Embera que se ve obligada a hacer las correcciones necesarias para que el objeto buscado por el constituyente, que era la autonomía indígena y el derecho que tienen las comunidades a los recursos del Estado; los mismos, en vez de ser un factor de problemas sea un marco de oportunidades que fortalezcan el ejercicio de la gobernanza que oriente medidas, políticas fiscales propias y acciones administrativas transparentes en los territorios, que fortalezcan la democracia, el “*Bia Nibaita*”, o buen vivir y con ello se marquen las bases del camino hacia la libre determinación.

Es claro que, según los actores involucrados en la presente investigación, los conflictos internos por la administración de los asuntos fiscales, si bien tienen su origen en el nivel interno de las comunidades, los mismos se nutren con actores externos. Según un mayor sabio cultural embera chamí, *“La dependencia de los territorios indígenas a las alcaldías, la gobernación y la nación; está cruzada por terceros intermediarios, operadores o contratistas que diseñan en la mayoría de los casos de la Asignación Especial del Sistema General de Participación Indígena (AESGPI, en adelante SGP), los términos de referencias de las licitaciones públicas, cuando se refieren a proyectos que deben ser sometidos a este mecanismo, son diseñados para que los socios o empresas operadoras cercanas a las administraciones ganen dichos procesos de licitaciones y en alianzas con los gobernantes de las entidades territoriales al ganar la contratación, presionan a la autoridad indígena y en algunos casos la chantajea; o la corrompen con el mismo dinero de las comunidades para que avalen la ejecución de los programas”* (Entrevista 1, 2018). Esto ocurre porque cuando los recursos no son administrados por los territorios y las autoridades indígenas de manera directa las comunidades pierden el control y no tienen el poder de hacer veeduría y sancionar las conductas indebidas. Según el líder entrevistado, se considera que gracias a las luchas de los pueblos indígenas y con la expedición del Decreto Constitucional 1953 de 2014, *“por medio el cual se pone en funcionamiento los territorios indígenas y se dictan otras disposiciones”*; el campo de la autonomía administrativa y la pérdida de control sobre los recursos y su administración se corrige porque los términos de referencia, la contratación y ejecución de los recursos lo hará los operadores diseñados por los actores de las comunidades y la cual pueden ser objeto directo de control social, disciplinario y de justicia por parte de las comunidades que son las que avalan.

Sino no es así, tal como lo dice W. Villa, *“en ejecución de una norma derivada de la Constitución, complementaria al mandato de autonomía para los territorios indígenas, en*

1994 el Estado comienza a transferir recursos del presupuesto nacional para la gestión de los gobiernos indígenas en su resguardo. El proceso que se lleva a cabo por medio de los municipios donde estos se localizan y las autoridades municipales son directos responsables del gasto. Esta fórmula implica que el resguardo sigue adscrito territorial y administrativamente al municipio y que la autoridad indígena encuentra bajo tutela del alcalde municipal. El tutelaje, contrario al régimen autonómico dispuesto por la Constitución, es aún más absurdo en donde la mayoría del territorio y de la población municipal es indígena o donde la totalidad del municipio es resguardo o forma parte de este. Pero la institucionalidad pública en su conjunto reproduce el modelo heredado de la formación republicana y a pesar de los cambios políticos y normativos, las élites locales tradicionales controlan el poder” (Villa, 2011).

Según uno de los líderes, “los gobiernos Embera de hoy están hechos para la administración de recursos, la función pública y no para la administración del territorio ancestral. Existen grandes tensiones y conflictos entre las generaciones del liderazgo de nuestros tiempos y las autoridades tradicionales espirituales que desde antaño gobernaron la vida, los sueños y los territorios de estas comunidades”. (Entrevista 2, 2019)³⁶ En otras palabras, es claro que existe un conflicto entre una clase de dirigentes y actores del poder político joven formado en la academia y en la administración pública, y los gobiernos ancestrales, históricos, tradicionales y espirituales liderados por el Jaibaná, parafraseando a un líder entrevistado, los gobiernos de los territorios Embera de Antioquia se desenvuelven entre: Actores de poder representados por el gobernador indio que habla español, es político, sabe leer y escribir, y el Jaibaná sabio y orientador de la comunidad que solo habla “*embera bedea*”³⁷.

³⁶ Medellín septiembre de 2019.

³⁷ Lengua Materna.

Para estudiar las relaciones de poder en las comunidades Embera de Antioquia a partir del constitucionalismo indígena colombiano resulta pertinente plantearse una pregunta central que permita orientar la presente investigación sobre los asuntos que la ha motivado y es por eso que es obligatorio preguntarse:

¿Cómo el reconocimiento de los derechos a partir del constitucionalismo indígena colombiano de 1991 cambió las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia?

Este interrogante no tiene sentido si no lleva aparejada la siguiente hipótesis:

El reconocimiento de la autonomía administrativa de los pueblos indígenas de Colombia a partir del constitucionalismo indígena, trasladó una serie de vicios del poder político occidental a la forma organizativa indígena que desarmoniza y desequilibra las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia.

El objetivo general del estudio: *Determinar los impactos que ha tenido la estructura política, administrativa y de las relaciones de poder de la Nación Embera de Antioquia, a partir del constitucionalismo indígena colombiano de 1991.*

Objetivos específicos:

1. *Comparar las practicas políticas y administrativas del gobierno de la Nación Embera antes y después del constitucionalismo indígena colombiano de 1991.*
2. *Establecer los cambios en las practicas políticas y administrativas del gobierno de la Nación Embera antes y después del constitucionalismo indígena colombiano de 1991.*
3. *Determinar los vicios del poder occidental.*
4. *Relacionar los cambios del objetivo 2 con los vicios del objetivo 3.*

5. *Indicar la desarmonización y desequilibrio a las formas organizativas y a las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia*
6. *Demostrar la relación entre la desarmonización y desequilibrio a las formas organizativas en la Nación Embera de Antioquia con el constitucionalismo indígena colombiano de 1991.*

De esta manera cobra importancia estudiar a fondo las relaciones de poder y el ejercicio del poder en sí mismo al interior de las comunidades, para la cual se han escogido las principales subregiones del departamento de Antioquia donde se registra presencia de la Nación Embera de Antioquia; con el fin de presentar: En primer lugar, a la sociedad objeto de estudio³⁸ una serie de debates y reflexiones internas que orienten las tomas de decisiones, medidas, y mandatos que lleven a corregir y mejorar el ejercicio de gobernabilidad indígena desde una política fiscal propia, con contenido de equidad e inclusión de todos los actores del territorio. Si bien es cierto que no se puede renunciar a las conquistas de derechos logrados en el constitucionalismo indígena colombiano, y que los territorios indígenas no pueden renunciar a la oportunidad de gestionar los asuntos fiscales; es importante tener claridad de que si se va seguir con la administración de los asuntos públicos... se haga bien; lo que implica hacerlo con “*Sø bia*” y transparencia. Para ello es pertinente trabajar sobre los temas estructurales de las comunidades, para que el reconocimiento constitucional más que un problema sea un marco de oportunidades para reafirmar la democracia, la autonomía y la cultura Embera. *“El problema no son los asuntos fiscales, ni mucho menos los de competencias administrativas que trajo la constitución, ni porque existan nuevos liderazgos formados en la academia y en la política indígena; los problemas residen en que las relaciones de poder deben construirse y darse para fortalecer la democracia y la equidad social al interior de las comunidades; pues el problema del mundo indígena en los tiempos*

³⁸ Las comunidades de la nación embera de Antioquia

post-constitucional, no es por la falta de información, o la falta de formación académica de sus gobernantes, el problema es la falta de corazón”³⁹. Para ello, se busca con el presente trabajo, construir un marco teórico y metodológico que a partir de una serie de análisis crítico se haga conciencia y se pueda construir propuestas y se entregue a las comunidades un conjunto de herramientas que enseñe el camino de cómo deben funcionar las estructuras del gobierno Embera en el departamento; y así, se puedan crear relaciones de poder incluyentes y participativas. El equilibrio y el “*Bia Nibaita*”, de las comunidades dependen de que tan legítimos y democráticos sean sus gobiernos.

En segundo lugar, presentar a la sociedad *Kapuria*⁴⁰ un trabajo riguroso y auto-crítico que permita reflexionar y construir sobre las dificultades y los problemas unos referentes reales de opinión sobre la vida social y política de las comunidades acá estudiadas. Ello permitirá que las políticas públicas y las intervenciones que el Estado haga en los distintos niveles (nacional, departamental y municipal) tengan un enfoque de pertinencia territorial, cultural y social.

7. Metodología.

En el desarrollo de esta investigación, inicialmente se tuvo en cuenta los fundamentos conceptuales del Diagnóstico Rápido Participativo (DRP) como técnica de recolección de información, ejecutando las acciones en un tiempo no mayor de 3 meses dando cumplimiento al protocolo que exige dicha metodología, esto para aclimatar el escenario con las comunidades que requiere de un proceso riguroso de confianza. Pues existe mucha resistencia en las comunidades sobre temas de investigación académico por innumerables casos de raptos a la propiedad intelectual indígena sobre distintos temas. Además, porque los temas abordados en la presente investigación son altamente sensibles en las comunidades; también, porque las mimas son gobernadas por estructuras que quizás podrían salir aludidas en la investigación. Es por eso que más bien se optó por la estrategia de aprovechar varios eventos

³⁹ Intervención de Gerardo Jumí, expresidente de la OIA, en el X Congreso Departamental. Caucasia diciembre 14 de 2017.

⁴⁰ La sociedad no embera, mestizo.

de la organización que se desarrollaban en las distintas subregiones y comunidades para identificar los espacios de descanso, charlas nocturnas o partidos de fútbol para conversar de manera general sobre los temas que preocupan a la comunidad respecto al funcionamiento y desarrollo del gobierno embera. En uno de estos eventos una de las personas entrevistada pidió a cambio de la entrevista no divulgar su nombre por temor a la represalia que eso generaría por parte del cabildo mayor y local contra él y su familia. Es por eso que, como acuerdo con los entrevistados, se decidió no revelar sus nombres y mantener las entrevistas solo con referencia de números.

El DRP contribuye a la identificación de las condiciones de la comunidad abarcando diferentes componentes que permiten caracterizar el territorio. Las actividades que se realizan en dicho ejercicio son: Talleres, tertulias y trabajo de campo por exploración; ello permite ejecutar acciones con enfoque social participativo, esta es una instancia que considera fundamental las diferentes cosmovisiones de los participantes, indagando las condiciones de la Nación Embera con la participación de los actores desde el ejercicio inicial de la investigación y en momentos cruciales de la misma⁴¹.

Ahora bien, todo el universo de la investigación se desarrolló a través de un trabajo de campo intensivo, (o trabajo en terreno), en un tiempo aproximado de 3 años. Partió del ejercicio de conocer las vivencias y experiencias de los actores, entender sus aspiraciones y observar sus imaginarios, así como sus preocupaciones e interpretaciones sobre la realidad que día a día viven las comunidades en relación con la conducta y forma de actuación de los gobiernos, las relaciones de poder, el desequilibrio y la desarmonía que hay en las comunidades. Este proceso investigativo se desarrolló a partir de la relación de confianza entre los líderes más representativos y la coordinación de la investigación, llevando a definir el siguiente trabajo mediante la metodología de enfoque cualitativo, comprendiendo que: *“La investigación cualitativa busca la comprensión e interpretación de la realidad humana y social, con un interés práctico, es decir, con el propósito de ubicar y orientar la acción humana y su realidad subjetiva”*. (Martínez, 2011). El interés teórico de la investigación

⁴¹ academia.edu/26928675/ABC_DEL_DIAGNOSTICO_RAPIDO_PARTICIPATIVO

cualitativa es la comprensión de sentido y la orientación y liberación de la acción humana. *“La investigación cualitativa produce datos descriptivos trabaja con las propias palabras de las personas, y con las observaciones de su conducta”.* (SILOGISMO, 2011).

Ahora bien, este proceso de investigación se llevó a cabo bajo las siguientes fuentes de información: *Primaria*; esta tuvo que ver con un proceso de entrevistas a los dirigentes mayores; (sabios) y un grupo de líderes de la nación Embera de Antioquia, designados por las comunidades por ser considerados quienes más conocimientos tienen sobre la situación actual de las relaciones de poder en la comunidad Embera. Este ejercicio estuvo marcado por una serie de visitas a distintas comunidades donde se hacían reuniones de la organización en la que se llevó a cabo un proceso de acuerdo con los actores seleccionados para realizar las entrevistas en cada subregión, grupo focal y familia dialectal; esto significó que, para el caso de los Embera Chamí, de cinco líderes preseleccionados, se terminó escogiendo a las 4 personas consideradas con mayor conocimiento sobre el tema estudiado. De igual forma, se seleccionaron tres personas del pueblo Embera Eyabida en el mismo proceso. Un sabio Jaibaná, un Consejero Indígena de la OIA, un expresidente de la OIA; por último, se logró acordar un ejercicio de entrevista con un líder del pueblo embera Dobida, la cual coincidió en gran parte con el resto de líderes entrevistados.

Fuente Secundaria: esta tuvo que ver con una revisión bibliográfica partiendo del estudio de contratos de dos cabildos⁴² los cuales se destacaron por ser unos de los que más tienen claro el proceso de la contratación y la administración pública de los recursos del SGP. También se llevó a cabo la revisión de los mandatos del X congreso de la OIA, y de la política organizativa que esta organización ha construido en los últimos 30 años, como ejercicio de elaboración de los planes de vida en el contexto departamental. También se hizo una revisión bibliográfica de artículos, libros, páginas de internet y documentos sobre pueblos indígenas de

⁴² Cristianía en Jardín y Chakiamá en Bolívar Antioquia.

otros países; teniendo en cuenta que sobre el las relaciones de poder de la Nación Embera, el constitucionalismo indígena en Antioquia y los asuntos fiscales en estas comunidades no hay literatura, situación que llevó a explorar otras fuentes internacionales que tenían que ver con estudios sobre el poder desde la concepción occidental y un análisis sobre el poder más cercano a las cuestiones sociales e indígenas de países como Perú, México y Ecuador.

De igual forma, se coordinó con uno de los dos consejeros Chamí de la OIA, para hacer uso de distintos talleres que se realizaron sobre diversos temas para aprovechar que allí llegaban las personas de todo el departamento y así se pudiera hacer las entrevistas. En el mismo orden de ideas, se tuvo que hacer una agenda articulada a la Junta Mayor de Gobierno⁴³ que se realiza cada seis meses según el reglamento interno de la organización. Lo que da muestra que en dos años y medio se logró participar en cinco Juntas Mayor de Gobierno, según el mandato de Gobierno y Mandato Normativo de la OIA, aprobado en el X Congreso *“la junta mayor de gobierno indígena es el órgano de gobierno, administración, de control, legislativo, mientras no esté sesionando otra instancia superior”*. (OIA, 2019); allí se realizó un ciclo de trabajo de medio periodo del mandato de los directivos de la organización.

Por último, se esperaba que se realizara el Consejo Regional Indígena de Autoridades que se efectúa cada dos años como segundo espacio de poder de los indígenas en Antioquía, el cual hasta el momento no se pudo realizar y por información de la organización indígena, no se llevó a cabo por una serie de dificultades que no se lograron resolver. Situación que hizo esperar seis meses de manera fallida, la cual alteró la proyección de información y entrega de trabajo, porque este sería un evento fundamental debido a que después del congreso departamental, es el segundo escenario donde más se agitan las relaciones de poder y se marca con mayor claridad el interés de los actores, *“el Consejo Regional de Autoridades Indígenas es el máximo órgano de gobierno y administración mientras nos encontremos*

⁴³ Es el tercer espacio donde se toman las principales decisiones de la OIA. Participan los cabildos mayores, locales, los maestros, los sabios y los expresidentes.

sesionando el Congreso departamental de los pueblos indígenas de Antioquia”. (OIA, 2019).

De la misma manera la declaratoria de emergencia por el COVID 19, no hizo posible la vista a las comunidades indígenas donde se realizó la mayoría de las entrevistas, frustrando con ello la oportunidad de ajuste a la investigación. Durante el periodo de la pandemia solo se pudo contactar vía telefónica a los entrevistados, quienes en su mayoría manifestaron que esos temas no se hablan por teléfono.

El trabajo se llevó a cabo en cinco subregiones del departamento de Antioquia, donde tiene presencia la Nación Embera, estas son: i) Suroeste⁴⁴, ii) Urabá⁴⁵, iii) Atrato Medio⁴⁶, iv) Occidente⁴⁷ y, v) Bajo Cauca⁴⁸. Aparte de las comunidades, se tuvo como otro lugar importante los distintos espacios de deliberación de la OIA, como son: X Congreso departamental, Junta Mayor de Gobierno, asambleas zonales y asambleas locales, encuentro departamental de mujeres, micro-centros educativos donde se reúnen los maestros, y los encuentros sobre el sistema de salud indígena. De igual forma, se visitaron las siguientes bibliotecas: Universidad de Antioquia, OIA, ONIC y Universidad Externado de Colombia.

La investigación se llevó a cabo entre el mes de noviembre y diciembre del año 2016; año 2017, año 2018, año 2019 y parte del año 2020. Reconociendo que fue un periodo largo de tiempo, es importante considerar que, el calendario se sujetó a la dinámica organizativa de la OIA y de las comunidades, debido a que como la mayoría de la información de este trabajo se llevó a cabo en las comunidades y espacios programáticos de la OIA, se debía tener presente los cronogramas de las comunidades y de la Organización; además porque no se contó con recursos financieros para este trabajo. La cual implicó en primer lugar, las reuniones y asambleas comunitarias donde se pudo identificar claramente las relaciones de poder entre los comuneros y los miembros de los cabildos, que dependen del tiempo de los actores

⁴⁴ Municipios: Ciudad Bolívar, Jardín, Andes, Pueblo Rico, Tamesis, Valparaiso y Urrao.

⁴⁵ Mutatá, Chigorodó, Apartadó, y Turbo.

⁴⁶ Vigla del Fuerte y Murindó.

⁴⁷ Dabeiba, Uramita y Frontino.

⁴⁸ Nechí, Tarazá y Cáceres.

comunitarios. En segundo lugar, los espacios propicios para ganar confianza con los entrevistados son las tardes, las noches, los sitios y momentos de recreación donde las personas tienen disposición de escucha y de conversa sobre todos los temas incluidos lso de gobierno y poder. Las personas seleccionadas para las entrevistas debían estar dispuestas para empezar y terminar, pues la oralidad Embera es tan rica en la palabra que un tema cuando es de interés de las partes no se termina con una sola conversa. “Recordemos que lo mágico del mundo de este pueblo está en la palabra y que la tradición y su memoria oral reside en su estructura lingüística, lo que hace complejo muchas veces lograr un sentido y contenido preciso con un solo relato o una sola expresión”⁴⁹. La lengua (*éberã bedea*), o lengua materna Embera, se caracteriza por ser diversa, o rica en sinónimos; y los ejemplos narrados “en experiencias recreativas o de alta tensión emocional, para explicar una situación de interés o que es de preocupación del entrevistado y el entrevistador amerita de un largo periodo de tiempo”⁵⁰. Pues la memoria oral Embera es compleja y dispersa y para entenderla se necesita un buen espacio temporal. Además, porque la única oportunidad de construir un conjunto de información y por ende de un marco teórico, era solo a partir de la memoria oral de las personas que con quienes se pudo interactuar en las entrevistas.

Las técnicas empleadas para el manejo de la información fueron las siguientes: *La primera*, la de recolección de información, que hace referencia a los instrumentos empleados en las entrevistas (reuniones), entendiendo que “*la entrevista es simplemente la comunicación interpersonal establecida entre el investigador y el sujeto de estudio con un determinado propósito. Es una relación que tiene por objeto obtener respuestas verbales a los interrogantes planteados sobre el problema propuesto. Está orientada a recolectar datos que tienen que ver con las percepciones, las actitudes, las opiniones, las experiencias ya vividas, los conocimientos, así como también a los proyectos de futuro. La entrevista es una técnica*

⁴⁹ Charla en una emisora de una sabio Jaibaná. Apartadó Antioquia, febrero 7 de 2018.

⁵⁰ Traducción de un maestro indígena de la comunidad Sabaleta. A una charla de un jaibaná. Carmen de Atrato Chocó. 19 de diciembre de 2017.

personal que permite la recolección de la información en profundidad donde el informante expresa o comparte oralmente y por medio de una relación interpersonal con el investigador su saber (opiniones, tanto en los diálogos de las comunidades como en los espacios de la organización”. (SILOGISMO, 2011). Se empleó herramientas como: grabadora periodística, celular, memoria USB, agenda de notas, computador y resaltadores para seleccionar las ideas principales. *La segunda*, tuvo que ver con el ejercicio de transcripción de las entrevistas que en su mayoría fueron en lengua materna⁵¹, el filtro de la información y la elaboración de la ficha técnica de información que se montó a partir de los resultados del trabajo de campo como de las revisiones bibliográficas de libros, artículos y sitios web consultados.

CAPÍTULO I:

I.1 Marco teórico.

I.1.2. Las relaciones de poder de la Nación Embera de Antioquia.

Para hablar de las relaciones de poder es necesario que se tenga claro sobre qué tipo de relaciones de poder se habla. Pues, existen distintas relaciones de poder, algunas surgen en la familia, otras en la empresa, en la escuela, en el barrio, otras son las del Estado, las que surgen al interior de las comunidades, al interior de la iglesia; entre otras. Es importante dejar despejado de entrada que, las relaciones de poder que acá se estudian hace referencia específica a las relaciones del poder político que se dan en las comunidades Embera de Antioquia; entre sus integrantes y las estructuras de gobiernos (cabildos), y de éstos con el

⁵¹ Se reconoce que es riesgoso traducir una entrevista en lengua materna al castellano, pues muchos de los conceptos sobre las relaciones de poder, constitucionalismo, colonialismo fiscal, autonomía administrativa entre otros., no tienen una definición en lengua materna, por ende, se trató de buscar los sinónimos más cercanos a los contenidos de las entrevistas, que en muchos casos estuvieron llenos de mucha información que no tenían nada que ver con los temas, pues la oralidad embera es integral y en una charla se puede hablar de toda la vida de la comunidad. Es por eso que la noción del tiempo en las comunidades y en los indígenas es distinto al mundo occidental. Muchas veces hubo encuentros fallidos con los entrevistados, pues querían hablar de distintos temas menos sobre los de interés de la investigación. Así como muchas veces de manera inesperada y sin programación hablaban sobre los asuntos acá estudiados.

Estado. Para ello es necesario entender que el ejercicio de las relaciones de poder en este contexto en particular es “toda aquella actividad que tiene un punto de partida, y un punto de llegada. Es decir, para hablar del poder político en este escenario debemos entender que es un ejercicio de interacción entre una persona y otra; o entre las comunidades que comparten una motivación social o política; bien sea de coordinación, articulación o de dominación⁵²”. Las relaciones de poder que surgen de la interacción política, están cruzadas por actos de hegemonización, obediencia, o pretensiones que, si bien pueden ser racionalmente objetivas, también son subjetivas. La literatura más acertada para entender este tipo de relaciones políticas es el estudio que la ciencia política, o la filosofía política ha hecho sobre el poder. Pues si bien es cierto que el poder político parte epistemológicamente de preceptos de razón al ser un ejercicio producido por los hombres y que en palabras de Aristóteles es el único animal político dotado “*de sentimiento de lo conveniente, de lo justo y lo injusto. Este nivel superior de convivencia cuya finalidad no es mejor primero sobrevivir, sino la consecución de una vida mejor, es específica del ser humano*”. (Tomas, 1991). Pero también existe la posibilidad de que el poder político al ser una actividad del hombre que no escapa al delirio, a la locura o a la irracionalidad de la racionalidad se puede llegar a un estadio donde:

“La locura del poder siempre está cerrando hechos, busca conciliar con todo y con todos, a todo lo quiere volver semejante y homogéneo, algo que para el poder de la locura es imposible porque en todo momento está marcando diferencias, divergencias y diversidades. Digamos de otro modo, el poder de la locura replantea todo el saber formal y el poder real. Por lo tanto, la relación entre política y subjetividad o entre política y locura, pasa por una relación y semejanza, cuyas características son la preocupación y existencia del ser mismo, porque es el hombre, el que ejerce el poder y el que somete a otros hombres, además porque en el ser mismo convive la racionalidad e irracionalidad, entonces la convivencia del sentido y sinsentido, de lo consciente e inconsciente, conduce a una semejanza de partida, que es una semejanza ontológica en toda forma de saber. Pero esta semejanza no puede llevar a naturalizar, a justificar y a funcionalizar el trato a la locura o a la pobreza. Pero también esta relación entre poder y locura, pasa por una relación de diferencia gnoseológica, ontológica e histórica. Y si partimos solamente desde el propio ámbito político y dependiendo de sus orientaciones teóricas, vamos a ver, paradójicamente, que no es la práctica política la que explica y menos cuestiona la forma cómo están organizadas las sociedades, los Estados y los

⁵² Líder Chamí, del Resguardo Carmata Rua. Jardín Antioquia. Mayo 19 de 2019.

gobiernos; sino que es la locura la que se halla cuestionando y subvirtiendo el orden instituido, la norma, la costumbre, la ley, la sociedad y el propio poder político” (Sánchez, 2005).

Es por eso que las relaciones de poder y política en sí, entendida como forma de actividad o praxis humana está estrechamente vinculado a la relación “*entre gobernante y gobernado, entre soberano y súbdito, entre el Estados y los ciudadanos, entre orden y obediencia, etcétera*” (Bobbio, Matteucci, & Pasquino, 2008). Es así que, la expresión relaciones de poder indican en términos más generales... el conjunto de actividades que constituyen la interacción entre un actor o sujeto que detenta o ejerce el poder político, bien sea de forma racional basado en códigos, leyes, episteme o mandatos; o de manera subjetiva desde el delirio o la locura; y otro actor, o sujeto... que le corresponde el papel de la obediencia. Este ejercicio pendular implica la distinción de una esfera pública, entendiendo que “*la esfera pública es el espacio donde se genera la opinión pública. Y por espacio no se refiere a un lugar físico, sino una participación y varios criterios acerca de uno o varios temas que tiene la sociedad, individuos o instituciones, regido por el uso público de la razón*”⁵³. La esfera pública en el contexto de las relaciones de poder de la Nación Embera, son los escenarios de concertación, relacionamiento y negociación con el Estado, que en palabras de Arendt:

“La esfera pública no es una mera suma de intereses privados. Ciertamente, los acuerdos y opiniones se forman **entre** la gente, no dentro de ella; sobre los intereses y procedimientos de la esfera pública en tanto que tal, no como el producto de regateo de intereses privados. Lo público es, pues, un espacio de interacción con sus propios intereses que son los que generan el suelo común que alimenta la heterogeneidad. La libertad aquí no es otra cosa que el acceso a la multiplicidad, la pluralidad y la distinción”. (Del Aguila & Máiz, 2001).

Que bien puede darse en un contexto externo o interno, dependiendo el juego de los actores; en otras palabras, está sujeto también a los interés de las partes marcados por la racionalización conque se actúa porque tal como lo enseña la teoría de juegos, los interés parten de la idea social y política racionalizada que “*cualquier situación estructurada en que se pueden obtener recompensas o incentivos preestablecidos y que implica a varias personas*

⁵³ <http://web.udlap.mx/co21501/2013/04/22/esfera-publica/>

u otros entes racionales”⁵⁴, termina dando siempre como resultado una situación preferente donde unos ganan y otros pierden.

Cuando las relaciones de poder político, se dan entre la Nación Embera y el Estado, de alguna manera se busca elegir las decisiones que tenga el orden superiormente lógico, como lo prescribe la teoría de la elección racional cuando *“hace referencia a que las elecciones que hacemos son consistentes con nuestras preferencias personales, (colectivas) derivadas de ellas de manera lógica”*⁵⁵. Lo que sin duda implica que los actores de la interacción estarán siempre buscando tomar la mejor decisión y que la misma les sea efectiva, pues es la única manera de no dar ventajas cuando las relaciones de poder se desarrollan bajo un ejercicio de igualdad sustantiva no solo por la carga de racionalidad; sino por la fuerza política de los actores que interactúan.

Es así que resulta importante tener en cuenta que si es en la esfera (pública señalada) entre el Estado y Nación Embera, los roles de obediencia y dominación se deben concertar entendiendo que el sentido del constitucionalismo indígena y todas las relaciones con base a derechos fundamentales no debe ser un escenario para la dominación y la obediencia; sino para construcción de interculturalidad, entendiendo por esta *“la relación democrática entre los grupos involucrados y no únicamente una coexistencia pacífica dentro de un mismo territorio. Es un ejercicio democrático e incluyente de la diversidad”* (Sacavino & Cadau, 2015). Los mandatos políticos y los derechos fundamentales Embera no son para la asimilación o la integración hacia el Estado; sino para su libre-determinación.

Si el caso es en la esfera interna, o contexto privado de las comunidades; entonces la correlación política y social es al nivel de los sentidos que se tenga sobre la participación y la

⁵⁴ <https://psicologiyamente.com/social/teoria-de-juegos>

⁵⁵ <https://psicologiyamente.com/psicologia/teoria-eleccion-racional>. Subrayado fuera de texto.

dominación entre los actores que para este caso son: los cabildos, la OIA, las comunidades, sus dirigentes y líderes.

I.1.3. Las relaciones de poder de la Nación Embera frente al Estado colombiano.

Para hablar de las relaciones de poder entre la Nación Embera y el Estado, es importante conocer el diseño institucional de los pueblos indígenas de Colombia y particularmente de aquellos agrupados en la ONIC⁵⁶. Esto por tres razones: i) las organizaciones indígenas sean del orden nacional o departamental; son expresiones que, en la mayoría de los contextos de configuración o constitución, representan diversos pueblos, y por ende el marco institucional que las mismas reivindican salen de la construcción de acuerdos políticos entre los que se afilian, se asocian o agrupan a ellas bajo un objetivo común. Como por ejemplo, se puede ver que a mediados de los años setentas y ochenta, décadas en la que se conformaron alrededor del 90% de las organizaciones indígenas del país, todas tuvieron una construcción de interculturalidad entre los pueblos indígenas; pues el sentido de estas organizaciones no era quitar o dejar sin contenido orgánico a los gobiernos indígenas en los territorios, sino que a partir de unos acuerdos políticos, construían gobierno y autoridad en el nivel departamental o nacional⁵⁷. Esto marcó en estos tiempos un ejercicio de grandes controversias y consensos que permitió crear la Maloka Común, o la Casa Grande⁵⁸. Todo esto consistió en crear un diseño institucional, bajo un marco de principios rectores conocidos como: Unidad, Cultura, Tierra y Autonomía; definidos de la siguiente manera:

“La UNIDAD es el ejercicio necesario de unirnos como pueblos originarios en sentido de espiral que significa el pensamiento circular, que permite relaciones horizontales. Es la necesidad de llegar a puntos de encuentros que logren integrar a cada pueblo del país en una sola Maloka y así juntos caminar la palabra que en acción será la lucha permanente por los derechos. La dispersión a la que el colonialismo nos ha sometido nos ha fracturado, dividido y creado conflictivos, hemos aprendido a odiar al propio paisano, y a adorar al extraño. La

⁵⁶ La ONIC, fue fundada como organización Nacional en 1982. En ella se encuentra afiliada un 95% del total de las organizaciones de la Nación Embera de Colombia, incluido Antioquia.

⁵⁷ Para el caso de la ONIC.

⁵⁸ Expresión que sabios del Amazona crearon para referirse a la ONIC.

unidad es el camino que permite la minga de pensamiento que nos llevará a la libre determinación”⁵⁹.

“La TIERRA o TERRITORIO, se entiende como el elemento central donde se desarrolla la cultura y los planes de vida. Sin tierra no somos pueblos, pues sin ella no podemos mantener las tradiciones y la trasmisión de saberes a las próximas generaciones. Sin tierra se debilitan los gobiernos y por ende la existencia de los planes de vida. La tierra es el principal elemento de valor y de vida, nuestra existencia esta ligada a ella y por eso se debe luchar por recuperar al menos las partes que ancestralmente nos pertenecen; es por eso, que la estrategia central fue la titulación de resguardos y el reconocimiento de las parcialidades y las figuras territoriales ancestrales”⁶⁰.

“LA CULTURA, es la única puerta al universo cósmico. En ella están nuestros mitos de origen, la huella del legado ancestral y de la resistencia política. La cultura nos sostiene vigentes como sujetos y como colectivos. Es la cultura el motor de nuestra razón de ser como pueblos. Es el elemento sagrado que permite la pervivencia a lo largo de los tiempos, sin ella, quedarán “personas o ciudadanos”, pero no pueblos”⁶¹.

“La AUTONOMÍA, la entendemos como ese ejercicio del gobierno propio en el que se pueda actuar con capacidad y condición; y así definir nuestras propias prioridades de desarrollo y ejercer control territorial. La autonomía es la fuerza del gobierno que defiende los derechos naturales, que posteriormente se dominaron como: Ley de Origen, Derecho Mayor, o Derecho Propio”. La autonomía es la principal entrada hacia el derecho de libre determinación”⁶².

La construcción de un diseño institucional en un nivel departamental o nacional no significó que se negara el derecho de libre-determinación de cada pueblo. Para estos tiempos estas expresiones representativas, al ser figuras organizativas creadas por los mismo, respondieron a las funciones y a los objetivos buscados en sus mandatos. Además, porque para los años en que se crearon en su mayoría era claro la discusión en el contexto internacional de las luchas de los pueblos por lograr su independencia. La mayoría de los Estados africanos estrenaban los pactos de derechos civiles y políticos y de derechos económicos sociales y culturales, ratificados por Colombia en 1978. Estos instrumentos del derecho internacional público de los derechos humanos, son “normas de *Ius Cogens*”⁶³ y de

⁵⁹ Entrevista a Aquileo Ygarí. Líder embera chamí. Resguardo Carmata Rua. Jardin Antioquia. Noviembre 7 de 2018.

⁶⁰ (Ibidem).

⁶¹ (Ibidem).

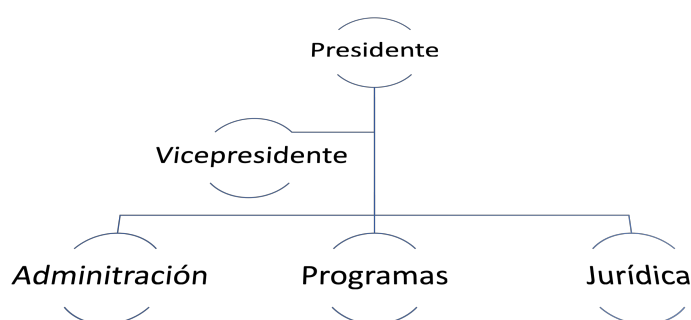
⁶² (Ibidem).

⁶³ Concepto empleado en el ámbito del derecho internacional público para hacer referencia a aquellas normas de derecho imperativo o perentorio que no admiten ni la exclusión ni la alteración de su contenido, de tal modo que cualquier acto que sea contrario al mismo será declarado como nulo. Con el *ius cogens* se pretende amparar a los intereses colectivos fundamentales de todo el grupo social, por lo que se explica que esta clase de normas se encuentren en una posición jerárquica superior con respecto al resto de disposiciones del ordenamiento. Se contraponen a las normas de derecho dispositivo (*ius dispositivum*). http://es.wikipedia.org/wiki/Ius_cogens.

Erga Omnes”⁶⁴. Lo que significa que las organizaciones indígenas se gestaron siempre en el estricto respeto por la autonomía y la independencia de cada Nación nacida indígena.

Ii) La ONIC es una organización que se creó bajo un diseño institucional inspirado en un modelo o formato sindical, lo que significa que si bien es una organización de costumbre y actuación colectiva; al ser compuesta por actores de naturaleza colectiva ...la cultura o las relaciones de poder respondía a una figura vertical, de poder concentrado en un presidente y en un comité ejecutivo compuesto de la siguiente manera:

Comité ejecutivo



Elaboración propia.

Este tipo de diseño institucional que confirmaba una figura de gobierno y de autoridad, y por ende, de unas relaciones de poder entre mando y obediencia, se dio bajo el mismo comportamiento del poder político occidental que ha traído muchos conflictos por el apego al poder y, por el delirio de mandar.

⁶⁴ Es una locución latina, que significa "respecto de todos" o "frente a todos", utilizada en derecho para referirse a la aplicabilidad de una norma, un acto o un contrato.

Iii) La ONIC ha sido orientada por dirigentes de la nación Embera, quienes en un lustro han trabajado en la reforma y cambio del esquema sindical que funciona con estatutos y comité ejecutivo, en cabeza de un presidente que concentra el don de mando; por un nuevo diseño institucional indígena que reivindica el pensamiento colectivo, que cambió los estatutos por una ley de gobierno, el comité ejecutivo por un Consejo Mayor de Gobierno, y creó las figuras del Parlamento Indígena, como órgano que legisla y un Tribunal Nacional Indígena de Justicia. La siguiente gráfica ilustra el nuevo diseño institucional construido en los últimos tres congresos nacionales de esta organización:



Tomado: www.onic.org.co

Resulta importante también señalar que, si bien se ha tenido un gran avance en la democratización del poder indígena a través del diseño institucional de naturaleza espiral⁶⁵; es importante decir que el diseño por sí solo no funciona en el sentido esperado pues es parte también de la costumbre, de aquellos que mandan y de los que obedecen a los que deben cambiar los referentes de valoración sobre el poder en la organización.

Como se puede observar, las relaciones de poder entre el Estado y los pueblos indígenas y particularmente la Nación Embera que tienen representación en la ONIC, se ha dado a través de un proceso binario: por un lado, está el diseño institucional, y la estructura de representación política basada en una figura sindical; y por otro, se encuentra el nuevo diseño institucional sustentado en el pensamiento indígena. Con el cambio de un esquema sindical a uno cultural, las relaciones de poder de los pueblos indígenas están pensadas según la teoría política indígena contemporánea⁶⁶, desde un campo de fuerza horizontal, lo que significa que las relaciones de poder desde este esquema institucional deben darse de *gobierno a gobierno*, o desde el gobierno propio; la ley de gobierno indígena de la ONIC prescribe que:

“cuando los pueblos indígenas hablamos de gobierno propio, nos referimos al ejercicio de autoridad que históricamente hemos desarrollado, para mantener y darle sostenibilidad al orden social de nuestras comunidades, administrar nuestros territorios, recursos y patrimonios colectivos; así como para aplicar justicia desde nuestros sistemas jurídicos y de manera general proteger la integridad de nuestras culturas y la integralidad étnica de nuestros pueblos; además para defender, exigir y realizar nuestros derechos ancestrales, especiales y humanos”. (ONIC, 2008).

Con esto se confirma que las pretensiones de la organización es que las relaciones de poder se den de “*gobierno a gobierno*”. Esta expresión no significa criterios de asimilación,

⁶⁵ Forma de pensamiento circular que busca rotar sobre lo colectivo, evitando dominaciones. Según el pensamiento de los pueblos indígenas de la región andina esta inspirado en el poder la palabra.

⁶⁶ La teoría política indígena contemporánea, es entendida como el ejercicio de pensamiento y acción que los pueblos indígenas organizados durante 40 años han construido a partir de los legados ancestrales, y los mandatos de sus congresos, y que se han vuelto línea de entendimiento individual y colectivo sobre los objetos para la cual ha sido creada la organización. Es la capacidad y sabiduría de asimilar patrones y valores de la cultura occidental, e invertirlas desde la esencia indígena como estrategia de pervivencia. También se ha definido como la estructura teórica de las acciones políticas interculturales; que, desde el gobierno propio y la ley de origen, reivindican el derecho de libre determinación. En otras palabras, la teoría política indígena es el ejercicio prescriptivo que enseña el camino que deben seguir los pueblos en su reafirmación como actor social en un contexto diverso. Es la pauta escrita y oral de los puntos inamovibles del ser indígena.

de integración o de contenido orgánico en el aspecto estructural del poder occidental. Significa el ejercicio de reafirmación de ancestralidad que es legitimada por la historia y la memoria de un actor colectivo que pervive y concibe al poder político desde una lógica de relaciones horizontales, no de igualdad formal, sino también política, lo que implica unas relaciones paritarias en el sentido estricto del reconocimiento afirmativo del sujeto de derecho positivo y de derecho embera que responde a dinámicas de gobierno, administración, justicia y representación por fuera de la tradición del poder político occidental. La existencia del gobierno embera y sus formas de interacción, o relaciones de poder frente al Estado parten de criterios de organizaciones pre-existentes a las relaciones del poder desde la concepción Occidental. Esto significa que los embera y sus ejercicios de correlación social no son producto; ni mucho menos, un constructo de la democracia liberal, o republicana; tampoco son una reproducción del Estado Nación creado por el eurocentrismo. La Nación Embera es preexistente al Estado y a la nación convencional, republicana o criolla. Es una Nación Nacida que en palabras de Vela. B., *“la nación es una identidad premoderna formada desde abajo con base en los mitos del pasado y la tradición cultural, que propició la identificación a partir de la exclusión del “otro”. Si se considera esta perspectiva se infiere que el régimen colonial premoderno, esto es, el dominio colonial español, apoyado en la iglesia católica, borró en cuanto pudo los mitos y las creencias indígenas e impuso un nuevo orden que se estructuró con base en los mitos y las creencias europeas, que asumía una estructura jerarquizada de la sociedad señorial y, en fin, que se legitimó con base en la supuesta superioridad de la civilización europea”*. (Obregozo, 2010). En el mismo sentido, L. Rivas, considera que nación nacida *“son aquellas en las que el sentido de pertenencia se genera a través de los usos y costumbres heredados de generación en generación. El proyecto de nación que en ellas impera proviene de las demandas y necesidades de la población que las integra. Se trata de proyectos fundamentalmente endógenos”*. (López Y Rivas, 2014). Las

naciones indígenas están compuestas por pueblos que les asiste un derecho inalienable a representarse por gobiernos y por autoridades propias, lo que implica que el relacionamiento con el Estado se realiza de “gobierno a gobierno”.

Las relaciones de poder desde esta lógica, son un accionar que se da bajo un proceso intercultural, entendiendo la interculturalidad no como un proceso de integración ni asimilación; si no como una actividad que construye escenarios donde está permitido interactuar en iguales condiciones que permiten concertar, evaluar, interrogar, proponer, interpelar o cuestionar al Estado sobre las políticas públicas. Es así, como la interculturalidad que produce las relaciones de poder entre el Estado y los indígenas, debe ser aquel ejercicio de reconocimiento paritario de poder entre quienes a partir de agendas propias desarrollan una interacción con base a acciones estratégicas que sean efectivas y permitan resultados que reafirmen al sujeto étnico y con ello se implemente el precepto constitucional de la diversidad étnica y cultural; y se posibilite a los pueblos indígenas seguir construyendo las aspiraciones del derecho de libre-determinación. En otras palabras, la teoría política indígena enseña que las relaciones de poder entre la Nación Embera y el Estado, si bien son actos orgánicos⁶⁷ que salen de la expresión étnica diseñado en un marco institucional propio, persiguen una relación paritaria de poder que confirman la diversidad cultural colombiana y las pretensiones de autonomía de los pueblos. Se precisa que: *“el término autonomía proviene del griego auto que significa mismo y demos que denota norma, lo cual es interpretado de manera acertada por René Kuppe como los arreglos políticos — legales que conceden a una entidad pública dentro un Estado el derecho a actuar independientemente de la influencia directa del poder político central o Nacional”* (López Y Rivas, 2014).

Es por ello que resulta importante tener presente que, si la Nación Embera de Antioquia es filial a la ONIC, las relaciones de poder entre ésta y el Estado, están cruzadas en primer lugar,

⁶⁷ El Movimiento Indígena define lo orgánico como actos o mandatos propios de los pueblos indígenas.

por un tercer nivel de representación que tiene incidencia directa en el ámbito nacional; el actor institucional en este contexto lo representa la ONIC. En segundo lugar, al ser la OIA, la filial de Antioquia en lo departamental, le corresponde la representación de segundo nivel. En tercer lugar, en un primer nivel está la representación territorial⁶⁸. Según la teoría política indígena, o, mejor dicho, según el pensamiento Embera, las relaciones de poder salen desde los territorios y pasan por estos niveles de institucionalidad y representación indígena. En otras palabras, se invierte el orden lógico de la tradición occidental, pues según la teoría política indígena y, tal como lo muestra la siguiente gráfica, el poder indígena sale desde el territorio (cabildo o comunidad), hasta el orden nacional.

Niveles y ámbitos de las relaciones de poder



Elaboración propia:

Según la teoría política indígena contemporánea, las relaciones de poder con el Estado se dan de “gobierno a gobierno”, y ello implica el desarrollo de unas agendas, es decir, son relaciones de poder que se configuran a partir de acuerdos temáticos y programáticos de políticas públicas indígenas entendidas como:

⁶⁸ Resguardos y comunidades.

“acciones y erogaciones que se dan bajo el principio básico de un gobierno propio, que tiene sus propias normas, instituciones y base social constitutivas de su propia legitimidad y que son reconocidos en la legislación tanto nacional como internacional. Además, la base esencial de las políticas públicas indígenas, son los Planes de Vida, entendidos estos como “Una estrategia política y técnica para continuar la lucha iniciada por nuestros ancestros por preservar la vida, nuestras cosmogonías y nuestras maneras propias de ser, de estar, de pensar, de sentir y vivir como indígenas, en medio de sociedades no indígenas. El Plan de Vida es el fruto de un pacto (acuerdo) construido entre todos los niños, jóvenes, adultos, ancianos, hombres y mujeres para trabajar juntos por la vida que queremos”⁶⁹.

Este ejercicio trata de ser aplicado a los escenarios de concertación nacional y departamental, donde la Nación Embera propone, por un lado, una agenda propia y por el otro, el gobierno nacional presenta la propia. En ese sentido la interacción se desarrolla entre la agenda indígena y la agenda gubernamental.

I.1.4. Agenda Indígena, Diplomacia, Espacios de Concertación y Relacionamiento.

En el siguiente trabajo vale la pena detenerse un poco con el fin de señalar que, en el marco de las relaciones de poder con el Estado, orientado por esos espacios institucionales y de representación, tienen sus procesos de crítica y de exigencias. Si bien es cierto que distintos escritores, pensadores, “indigenistas”, “pachamamistas”, u opositores al movimiento indígena han venido señalando el deterioro estructural que se ha estado dando al interior de los pueblos indígenas por causa de los mecanismos de concertación de políticas públicas que ya no responden a las demandas de las comunidades; también es cierto que más allá de señalamientos en lo ‘abstracto’ o de forma generalizada, es importante referirse de manera particular a la “Agenda Indígena”, vista desde adentro de los mismos pueblos, debido a que se ha ido creando una gran opinión solo sobre los temas externos conocidos por el país; ejercicio que no permite crearse una opinión interna sobre el movimiento. Para realizar un análisis sobre este aspecto en concreto resulta pertinente entender qué es lo que los pueblos conocen por “Agenda”:

⁶⁹ ARRIETA GONZÁLEZ. Juvenal. Políticas Públicas según la cosmovisión indígena: Las experiencias de la Organización Indígena de Antioquia, OIA, y la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, en el marco de una nueva institucionalidad étnica. Universidad de Antioquia. Medellín, mayo de 2009. Página 3, 4 y 5.

“La Agenda Indígena, es el conjunto de valoración social, político, cultural, económico, moral y ético sustentado en los principios de: Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía; que posibilita el “Bia Nibaita” o “Buen Vivir” como pueblos que construyen desde acciones interculturales en un contexto de hegemonía global, el derecho a la libre determinación” (Entrevista 3, 2017).

Los pueblos indígenas son un actor importante para el país y, *“a lo largo de sus historias de organización, lucha social y democrática, le han propuesto a Colombia y al mundo una línea de pensamiento relacionado con la salvaguarda de la vida, el respeto por la madre tierra, el equilibrio con el cosmos, la reciprocidad con la naturaleza, mandar obedeciendo, la transparencia, la ética en el gobierno, la solidaridad entre los pueblos y los sectores populares”* (Entrevista 4, 2017). Es por eso que con el presente ejercicio auto-crítico se busca hacer una serie de reflexiones y cuestionamientos al interior de la “dirigencia indígena”, la cual debe ir orientado hacia dentro del movimiento indígena, para así tomar conciencia de que muchas veces los problemas estructurales propios no están afuera, sino que conviven en las comunidades, los alimentan cada día y los reproducen buscando siempre culpables en otra parte. En este ejercicio cobra importancia revisar qué ha pasado con la “Agenda Indígena”, que muy bien si se pudiera revisar con el lente observador y con el lenguaje definidor de la “ciencia política indígena”⁷⁰ se tendría que concluir que lo que se ha definido atrás como “Agenda”, no escapa a las prácticas de las relaciones del poder occidental respecto a la conducta a la que se han venido adaptando quienes de alguna forma cargan con el rotulo de “dirigente”, “delegado” o “representante” de las comunidades.

La “dirigencia indígena” ha venido construyendo, para citar el lenguaje de la ciencia política, una especie de “grupo o élite profesional indígena”, que podría definirse

⁷⁰ Pensadores y teóricos indígenas de manera reciente han ido acuñando la idea de “ciencia política indígena”, a un ejercicio disciplinar que estudia, analiza y conceptúa el comportamiento, la conducta, cambios y los fenómenos políticos al interior de las organizaciones, comunidades, pueblos y territorios indígenas. Esta disciplina producto del pensamiento indiano hace posible el entendimiento, la conceptualización, la teorización, la explicación y los análisis del comportamiento de la sociedad indígena en perspectiva de las nociones que cada una desarrolla alrededor del poder político, al interior de estos colectivos y de éstos en relación con el Estado y la sociedad no indígena. El ejemplo más claro de ello son los debates más recientes en la ONIC y la OIA, por cambiar las estructuras institucionales de gobierno piramidal (comité ejecutivo); a gobierno horizontal (Consejo Mayor de Gobierno). La idea de reestructuración de la ONIC, es el espacio reciente más indicado de desarrollo de la “ciencia política indígena”.

parafraseando a Robert Michels, como una “*Ley de Hierro*”, esta vez no de la oligarquía, sino de una “élite o grupo cerrado especializado indígena” concentrador de los espacios de negociación y de poder que va desde las regiones hasta el orden nacional. Según este sociólogo y politólogo alemán, *“los líderes que al principio no eran más que órganos ejecutivos de la voluntad colectiva, se emancipan al poco tiempo de la masa y se hacen independientes de su control. La clave está en el conocimiento que los líderes profesionales y burócratas van adquiriendo a medida que desempeñan su trabajo, unas habilidades que escapan de la comprensión y competencia de la masa. Este conocimiento de expertos que el líder adquiere en cuestiones inaccesibles, o casi inaccesibles para la masa, le da seguridad en su posición”*⁷¹.

Esta especie de “élite o grupo de líder”, ha venido generando un deslinde o una separación entre el sentir comunitario y el objeto de las organizaciones representativas. Es decir, entre el sentir de las propuestas políticas del movimiento y sus comunidades y lo que realmente se logra en ese espacio de grupo cerrado.

Desde un razonamiento autocrítico del movimiento indígena, es pertinente que las comunidades sean conscientes de cómo una “élite o grupo indígena” que va desde las regiones hasta lo nacional, ha capturado a la “Agenda Indígena”, reduciéndola a mesas de concertación, contratos o convenios con el Estado, (*Entrevista 5, 2017*). Es claramente conocido por distintos sectores sociales e indígenas del país, que muchas veces una cosa distinta es lo que como dirigentes están diciendo y otra, es lo que la comunidad de base está esperando. Por eso, es importante que se empiece hacer las siguientes reflexiones, por ejemplo; ¿De qué forma la gente indígena se relaciona con el Estado? Si la “Agenda Indígena” está capturada por ese grupo que a través de la concertación o la transacción de prerrogativas no se está representando el sentido propio de los intereses colectivos, al menos

⁷¹ <https://sociologos.com/2014/03/24/la-ley-de-hierro-de-la-oligarquia-partidos-politicos-en-democracia-que-no-son-organizaciones-democraticas/>

como lo entienden muchas comunidades que ya no se sienten representadas en las mesas de concertación. Que además lleva a preguntar, ¿Las formas de interactuar con el Estado se da a través de qué instrumento o metodo estratégico: de la incidencia, el relacionamiento político, la concertación técnica y programática, las mingas, o la diplomacia cultural, espiritual o política? Para definir los pasos del relacionamiento del movimiento indígena y el gobierno nacional, es importante señalar que existen distintas estrategias o formas en la que los pueblos indígenas interactúan, o mejor dicho, en las que se manifiestan las relaciones de poder.

I.1.5. Diplomacia de la Sierra Nevada.

Por ejemplo, el movimiento indígena en Colombia es un movimiento bastante heterogéneo y disperso en lo cultural y lo territorial. Recientemente se ha visto cómo los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, han venido reivindicando y logrando un posicionamiento político, cultural, jurídico y moral alrededor de la salvaguarda de la Sierra Nevada, como epicentro fundamental para la humanidad, por eso lo han llamado “el pulmón del mundo”. Se puede decir que los pueblos de la Sierra, han diseñado toda una estrategia de resistencia y de lucha alrededor del concepto de “Línea Negra”, como una definición cultural y cosmogónica de entender y de ordenar el territorio.

Pero esa es la agenda de los hermanos de la Sierra Nevada de Santa Marta, legítima pero particular y que es importante entender. Ellos han mantenido algo que en algún momento les ha funcionado y que en otros espacios de opinión se ha hecho entender como conducta propia de relacionamiento político definida como la “diplomacia Arhuaca” o de los hermanos mayores. Definición que, aunque relevante no es del todo cierta, porque en la Sierra no existe un solo pueblo indígena, habitan 4 pueblos (Kogui, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo), así que más bien se debe hablar de la “diplomacia de la Sierra”. Esto de alguna forma les ha llevado a

tener algún tipo de crítica, pero que en opinión de distintos sectores del país les ha sido bastante efectiva.

I.1.6. La Diplomacia Amazónica.

Existen otros movimientos en el que han definido su relacionamiento con el Estado a través de otro ejercicio de diplomacia, por ejemplo, es conocido por el país indígena que distintos sabedores o sabedoras de los pueblos amazónicos, ligan la diplomacia o la incidencia a la medicina tradicional. Distintos pueblos amazónicos comparten la Coca, el Yagé, o, el Ambil en las cuestiones sagradas, pero también en su relacionamiento con los funcionarios o con personas que representan instituciones importantes en el Estado. La “diplomacia amazónica” de alguna forma está representada en el ejercicio cultural y espiritual que, a través de la hoja de Coca, se intercambia la palabra y las ideas, así sea por encima de las diferencias, entre indígenas; o, de éstos con el mundo occidental.

I.1.7. La Diplomacia de la Minga.

Otros sectores del movimiento indígena creen que el relacionamiento con el Estado debe ser a través de las mingas. Es decir, desde el derecho constitucional a la protesta social, la “diplomacia de la minga” como ejercicio de rebeldía en las calles, las vías, los barrios y los territorios. Se ha llegado a creer que ha sido mucho más efectiva las mingas que las otras estrategias de relacionamiento. Esta forma de diplomacia o de relacionamiento, ha sido más de los pueblos andinos, o en lenguaje de la ONIC, de la Macro-Occidente y particularmente ha tenido como punto emblemático el Cauca, con el CRIC. Aunque conservando el principio de las proporciones, distintas organizaciones de esta Macro, han ido logrando un crecimiento y posicionamiento a través de las mingas. De alguna manera la historia, la cultura y su ubicación geográfica las hace distinta. Aunque son pueblos que su legado ancestral reposa sobre grandes guerreros, que les inspira ese aliento de lucha, la Cacica “Gaitana”, para el caso

de los Nasa, y “Kirubida”, para el caso de los Embera, son y serán siempre ese referente histórico que les marca el camino de la rebeldía y la resistencia.

I.1.8. La Diplomacia Electoral.

Hay pueblos y sectores del movimiento indígena que no le apuestan a ninguna de las anteriores y han tomado la vía de la participación electoral como una estrategia de relacionamiento en la esfera del poder político y público. A excepción de la experiencia legislativa que ha traído resultados buenos y experiencias amargas para el movimiento, en distintas regiones del país ha funcionado tener presencia en alcaldías y concejos municipales, así sea para atender o resolver los temas de la competencia local. Para el caso de la experiencia legislativa indígena, con base a distintas opiniones de integrantes de las comunidades y de sectores de la opinion publica en general es importante, pero debe estar relacionada con las otras formas de relacionamiento y diplomacia indígena, porque la misma se encuentra enjaulada en un espacio en la que por sí sola no logra ser efectiva.

I.1.9. La Diplomacia de la Concertación o las Mesas.

Como se ha señalado en el objetivo específico 2: con el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas y por sus luchas sociales se ha ido configurando distintas formas de incidencia posicionando un relacionamiento o “diplomacia de la concertación” y la construcción de mesas de negociación. En Antioquia, se ha constituido la última bajo el paraguas de un debate sobre si los temas allí concertados serán o no vinculantes. “Este espacio no ha tenido su primera sesión y se espera que el reglamento de funcionamiento aclare las dudas del debate, sino, pasará a la historia como una de las tantas mesas inoperativas que están regadas en las distintas regiones del país y que ya están soportando más de 1300 acuerdos incumplidos con los distintos gobiernos” (*Entrevista 6, 2017*).

Públicamente se ha ido configurando una masa crítica al interior de las organizaciones indígenas que han posicionado un discurso de total desacuerdo, respecto a este mecanismo de relacionamiento, estos cuestionamientos se han centrado con mayor rigor alrededor de la Mesa Permanente de Concertación (MPC⁷²), y las subcomisiones que derivan de la misma; sobre cómo éstas han ido desplazando de manera estructural el ejercicio de relacionamiento político y horizontal que los pueblos indígenas han construido desde la historia en su interlocución con el Estado.

La teoría política indígena enseña que las relaciones de poder entre el Estado y los pueblos indígenas se deben desarrollar a través de dos elementos concretos: i) *“el aspecto orgánico estructural que responde al ejercicio de gobierno propio y de política social, derechos y marco institucional que representa a los pueblos indígenas; y ii), bajo el proceso de una agenda que significa el componente de valoración social de las demandas públicas que los pueblos indígenas desarrollan a través de sus mandatos, sus planes de vida, del Bia Nibaita, y de las decisiones que determinan como estratégica para lograr las prioridades de desarrollo y el derecho de libre-determinación”* (Entrevista 7, 2019). En definitiva, un ejercicio de relaciones paritarias a través de un marco institucional de concertación y consulta de derechos, y una agenda programática activa de políticas públicas, debe mantener niveles de coherencia y legitimidad en el desarrollo del gobierno propio. Lo que implica que la articulación entre: **Representación**⁷³, **institución**⁷⁴ y **agenda**⁷⁵, no puede por ningún motivo reemplazar, ni mucho menos atribuirse competencias o actuaciones que van en contravía del ejercicio propio del gobierno de las comunidades, que según lo define la teoría política indígena contemporánea, *“los gobiernos indígenas y sus comunidades determinan la agenda, las políticas y los instrumentos efectivos de negociación; que si bien se expresan a través de*

⁷² Mesa de Concertación Nacional, entre los pueblos indígenas de Colombia y el Estado. Según decreto 1396 y 1397 de 1996.

⁷³ Gobierno propio embera.

⁷⁴ Diseño Institucional. Organizaciones indígenas, cabildos y asociaciones. Estructura de gobierno.

⁷⁵ Planes de vida, política pública indígena.

*los marcos institucionales de representación, los mismos deben tener presente que las relaciones de poder orientadas por los indígenas en perspectiva de relacionamiento con el Estado, deben ser siempre **paritarias, horizontales y democráticas***” (Entrevista 8, 2019). Deben estar siempre en función de la reafirmación de la Colombia plural, diversa y del derecho a la libre-determinación. Un desvío a este precepto organico no sólo significa un vacío de contenido en el actuar gubernamental indígena, sino una absorción, o concentración del poder en un “grupo o élite indígena” que está confundiendo concertación con consulta previa, y delegación con gobierno indígena.

Si bien las organizaciones indígenas responden a una naturaleza de autoridad y gobierno indígena, por su composición, las mismas cuando participan en la MPC, cumplen unas funciones de concertación técnica que no puede contrariar el criterio orgánico de gobierno a gobierno. El decreto 1397 de 1996 gramaticalmente, les da a los delegados el mandato de concertar o, revisar las medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectar a los pueblos indígenas, o como dice el artículo 16 de dicho decreto, “acompañar los procesos de consulta previa que se desarrollen en las comunidades”; lo que significa que esta norma, nunca le dio potestad a los delegados de atribuirse la representación legítima de los pueblos indígenas respecto a los procesos de consulta previa. Lo que implica que si existe una relación de poder en un espacio como la MPC, y si este pierde el criterio legítimo de paridad y horizontalidad y se reproduce la imposición de una lógica de poder ajeno, y de una estrategia de agenda distinta a la de los pueblos; simplemente se está ante un escenario que desconoce el principio de interculturalidad y, por el contrario, se permite que el Estado imponga su lógica; se desplaza la agenda indígena, y lo peor; se adopte como mecanismo de gestión un instrumento que no está hecho para tal fin.

“La MPC ha sido instrumentalizada como escenario donde se configura un ideal de relacionamiento peligroso y que resulta inaceptable, porque se ha tomado el derecho de

consulta previa como un mecanismo de gestión frente al Estado” (*Entrevista 9, 2019*). El derecho de consulta previa no es un mecanismo de gestión de recursos ni de contratos, ni de puestos; ni de prebendas burocráticas; este derecho es la última ratio de los derechos humanos de la cual son titulares los pueblos étnicos; por ende, cargar la estructura de sostenibilidad burocrática y presupuestal de las organizaciones en el derecho de consulta, es lo que ha llevado a tres cosas que preocupan a distintos actores de opinión de las organizaciones: i) que se pierda la “Agenda Indígena” en la correlación de fuerza y de poder; ii) se genere un vacío del gobierno propio y desde los mandatos ancestrales frente al Estado; y iii) que se desplace el ejercicio legítimo de los pueblos de ejercer el derecho a la consulta desde los territorios. La MPC, es un mecanismo de concertación que se convirtió en un instrumento de legitimación del Estado en relación con los pueblos indígenas; además la han ido convirtiendo en un mecanismo configurativo donde tiene asiento una “élite indígena” o “grupo especializado” que con base a la “burocratización india” ha ido desfigurando el ejercicio de las organizaciones que tienen asiento en este espacio; y por ende, la pérdida de legitimidad del gobierno indígena respecto a su poder paritario y horizontal, y del proceso de la representación armónica con relación a los mismos pueblos. Es por ello que distintos actores de opinión indígena han ido concluyendo que en este escenario los pueblos indígenas pierden capacidad de incidencia y de poder. Es a partir de allí que distintas organizaciones que participaron en la Minga del suroccidente colombiano⁷⁶, han determinado que los acuerdos o mandatos concertados a partir de las relaciones de poder de esta Minga y el Estado, y que lograron unos cronogramas de implementación de lo allí acordado, decidieron que ningún acuerdo debe pasar por la MPC. Estos actores han identificado que la MPC viene perdiendo legitimidad, y que además, no es efectiva para lograr la implementación de los programas, y por el contrario, se ha convertido en un espacio donde se dilata las responsabilidades del Estado.

⁷⁶ Minga de 2019.

Si bien los más importantes protagonistas de este espacio envejecido y descontextualizado de concertación, que han identificado esta situación... no están haciendo nada para transformarlo o cambiarlo; es por ello que entendiendo esta realidad los líderes de la Nación Embera de Colombia han venido presentando una serie de propuestas que parten de dos ideas: la primera, plantea que en el proceso de reestructuración que se lleva a cabo en la ONIC, se debe hacer unas reformas y crear unos mandatos respecto al ejercicio de las relaciones de poder con el Estado. Y la segunda, determinar que la concertación cambie, que no se haga en la MPC, sino que se busque otro mecanismo de concertación o relacionamiento que pueden ser las mingas u otra figura que los pueblos decidan en sus congresos. Además, porque puede ser que la MPC haya construido o empoderado a otras organizaciones que se reivindican como organizaciones con una expresión nacional, así no tengan ese alcance en la vida real porque su ejercicio organizativo se desarrolla en una región o zona municipal. Es importante considerar también que este aspecto en concreto tiene a los pueblos indígenas en discusiones internas en sus espacios de deliberación, porque no se sabe ¿Sobre qué? ¿Cuándo? ¿A partir de qué? O ¿Qué determina su alcance o presencia, su instrumento y mecanismo legal, su número de afiliados, su historia o su volumen organizativo en el país y capacidad de incidencia ante el Estado en temas estructurales? Si se aplican unos criterios de capacidad de incidencia, historia, volumen organizativo, número de afiliados y territorios alcanzados y poblaciones que representa; entonces se concluye que la única organización nacional indígena es la ONIC. Pero si es su autoreferenciación, su legalidad y capacidad de alcanzar concertación nacional, entonces todas las que tiene asiento en la MPC tienen ese carácter, situación que deja abierta la posibilidad para que cualquiera organización o autoridad territorial, en cualquier tiempo pueda reafirmarse como nacional. Si se aplica lo establecido en la teoría política indígena contemporánea, respecto a los preceptos de capacidad e incidencia que confirme a los pueblos indígenas su poder social y político y que logre que el Estado le

reconozca su condición de paridad, horizontal e interculturalidad, y se aplica el criterio de “*gobierno a gobiernro*”, entonces sin duda tal como se ha mostrado en las últimas décadas, sería la ONIC la que cumplen con esa condición de organizacion indígena nacional, y por ende tienen la autoridad moral, histórica y política de reorientar las relaciones de poder indígena frente al Estado cuando éstas se desvíen.

Si queda claro que es la ONIC la única organización que al momento tiene ese carácter nacional, también resulta pertinente deternese un poco con el fin de señalar que, “*es ésta la organización perdedora en este escenario de MPC, es decir, si hay una organización que abandona su capacidad de incidencia, poder de exigencia, fuerza para mantener los criterios de paridad y de horizontalidad que confirma la condición necesaria de “gobierno a gobierno”, es la “Gloriosa ONIC”.* (Entrevista 10, 2019).

Siendo así es importante considerar que de todas las organizaciones que tienen asiento en la MPC, la ONIC, es única, es exclusiva, es orgánicamente distinta a las otras pares con asiento en el mismo escenario. No solo porque sea una organización de alcance nacional; si no porque su misma fuerza y composición política de *autoridad nacional*, representa la agenda indígena de sus organizaciones filiales que llegan a un número de 50, en 30 departamentos; por lo tanto, debe pensarse o más bien diseñar un marco institucional de concertación distinto. Lo que no significa que la ONIC tenga que acabar con la MPC, ni tirar atrás un legado de la lucha de los pueblos indígenas; pues “Lo que le corresponde a la Organización Nacional, es mantener niveles de coherencia con sus mandatos; debe buscar un mecanismo más efectivo en el relacionamiento con el Estado”, (Entrevista 11, 2019).

Ahora bien, la MPC aparte de ser un instrumento de legitimación de la agenda del Estado, en detrimento de la agenda indígena, es un escenario que reproduce los conflictos que muchas veces orienta el gobierno nacional, y que encuentra como protagonistas a las organizaciones que en distintas veces reivindican una agenda distinta a la ONIC. En otras palabras, la MPC,

no solo se ha convertido en un mecanismo de legitimación del Estado; o en un espacio que contraría los preceptos de la teoría política indígena; que dilata la implementación de acuerdos, sino que también es un espacio donde de manera estratégica el gobierno nacional crea o alimenta diferencias entre las organizaciones indígenas, para luego configurar niveles de culpa y responsabilidad respecto al no avance de los acuerdos de programas, gracias a aquellos “conflictos internos indios” que no permite lograr los objetivos de la concertación en torno a las políticas públicas indígenas⁷⁷.

Es así que en medio de todas las formas de relacionamiento que tiene el movimiento indígena con el Estado, lo central es encontrar el camino estratégico donde la Agenda Indígena sea el aspecto central de incidencia. Si bien los pueblos indios han ido elaborando su propia estrategia de incidencia o diplomacia, que sujeto a sus contextos culturales, territoriales, históricos y políticos de alguna forma les ha funcionado, ahora lo que queda es que la “diplomacia de la concertación y de las mesas” no termine reemplazando las formas de incidencia efectiva indígena. Ya se ha venido advirtiendo por muchos de los críticos del movimiento, cuando señalan a la dirigencia nativa como incoherente porque la incidencia que las distintas organizaciones o pueblos han logrado en medio de su diversidad terminan en concertación de prerrogativas frente al gobierno nacional a través de acuerdos que no se cumplen. “Entonces nos enseñan la gran contradicción cuando la lucha indígena termina reposando cómodamente en las mesas de concertación; donde los derechos se convierten en contratos o empleo para una “elite indígena” que ha tomado como plan de vida personal, Bogotá o las ciudades capitales”. (*Entrevista 12, 2018*).

I.2. ¿Son Malos los Acuerdos?

“Se considera que no es malo que las distintas organizaciones o expresiones de los pueblos indígenas puedan tener algún tipo de acuerdo con el Estado siempre que se logren bajo el

⁷⁷ Distintos líderes indígenas del país definen a la MPC, como el instrumento que legitima el viejo refrán de “divide y reinarás”.

respeto y el reconocimiento del principio de gobierno a gobierno. “Creo que lo malo de ello es que a cambio de los recursos del Estado se entregue, se renuncie o se cambie la “Agenda Indígena”. (Entrevista 13, 2017). En ese orden de ideas, es importante que las comunidades se pregunten ¿qué va a pasar con la “Agenda Indígena”, si la concertación en las mesas de negociación no son efectivas?, ¿Se va seguir de manera sectorizada en el ejercicio de la diplomacia o la incidencia dispersa frente al Estado? ¿Cada organización o pueblo puede definir una agenda propia de relacionamiento con el gobierno? ¿Se seguirá corriendo al nivel de la agenda del gobierno nacional en los escenarios nacionales de concertación en el que el movimiento indígena pierde no sólo legitimidad sino autoridad a la hora de plantear la “Agenda Indígena”? ¿Se seguirá con las vías de hechos en las mingas para luego terminar negociando prerrogativas de presupuesto? ¿Se va seguir en el ejercicio de construcción y tejido de unidad, si es que se puede hablar en los tiempos de hoy sobre este concepto, en el que se pueda actuar de manera conjunta como pueblos y se pueda decir al gobierno; que... aquí no hay agendas sectorizadas, sino que existe una agenda que tiene que ver con núcleo de los derechos fundamentales?

“El grupo definido como “élite indígena” tiene que permitir que las voces comunitarias que son las expresiones y las representaciones de la base lleguen a la interlocución directa frente al gobierno nacional. Pues en el momento hay que decir que en la concertación la Agenda Indígena, se ha ido perdiendo, se ha desdibujado, se ha deslegitimado y esos espacios de concertación, o de relaciones de poder que se tiene en esas mesas de concertación si bien pudieron ser pensados como escenarios legítimos de negociación de “gobierno a gobierno”; se han ido convirtiendo en una especie de “bolsa de empleo” en el que los pocos o escasos recursos que el gobierno o que el Estado ha definido para el fortalecimiento del gobierno indígena y sus comunidades terminan siendo direccionados por ese grupo o “elite indígena” que ha capturado la Agenda Indígena” (Entrevista 14, 2017).

Por último, la “Agenda Indígena” es clara, representa los temas estructurales del movimiento indígena. La defensa del derecho a la Consulta Previa, la implementación de los Decretos 1953 y 2333 de 2014, la autoridad ambiental indígena, la defensa territorial, los temas de pobreza o carencia, la falta de una mejor educación, salud, la falta de iniciativas gubernamentales que impulsen el emprendimiento y la creación de empleo comunitario, el capítulo étnico producto del proceso de paz; el fenómeno de la desnutrición, la **mendicidad**, la violencia económica contra la mujer indígena, y la implementación de los planes de salvaguarda y los planes de vida; entre otros, son los temas que claramente los pueblos tienen para las relaciones de poder con el Estado. Acá lo fundamental no es identificar los temas de la Agenda, porque ya existen; está construida y no hay nada nuevo que inventar. Lo central es analizar la forma de relacionamiento, que si bien puede haber quienes defiendan con mucha fuerza las mesas de concertación como espacios importantes, es bueno también tomar conciencia que no están siendo efectivas y por el contrario, lo que se ve es una pérdida de legitimidad y de autoridad de los pueblos indígenas frente al Estado, porque deben responder a las exigencias externas, pero también al replanteamiento interno que su dirigencia debe hacer en estos espacios, que vienen siendo representados por un grupo reducido y que no está dialogando con el sentir de la comunidad de base. En ese orden de ideas, el relacionamiento con el gobierno debe ser la “Agenda Indígena”, pero cambiando la forma de interlocución que tiene que ser por fuera de las mesas de concertación, o, al menos no bajo la experiencia actual. Reestructurar la lógica de relacionamiento de las mismas, partiendo de la idea en la que los temas tratados allí sean los propuestos por las comunidades, porque hasta ahora la dinámica de la concertación nacional ha girado en torno a la agenda gubernamental.

Ya se ha expuesto una aproximación a las definiciones de las relaciones de poder, desde el poder político. De igual forma se ha dicho que si bien es cierto son variables que tiene múltiples definiciones para este caso en particular resulta importante las aproximaciones

conceptuales de los estudios de la ciencia política. En ese sentido, si bien las relaciones de poder es un ejercicio social de la sociedad política; responden también a una práctica que se determina por la esfera pública o privada. Así se puede concluir con que las relaciones de poder son *“el ejercicio que un hombre o grupo tiene y ejerce sobre otro hombre o grupo”*. (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 2008).

1.3. ¿Qué es el poder?

En el siguiente trabajo resulta pertinente también hacer una disertación sobre el poder desde las dos visiones (emera/occidente). Mucho se habla en la literatura de la historia de la humanidad sobre el poder, de hecho, se puede registrar en miles de trabajos científicos, relatos cotidianos, leyendas milenarias y mitos mágicos sobre las bondades, barbarie o deidad del poder. En medio de tan amplio ejercicio se puede acuñar una conclusión a lo largo y ancho de la historia de la especie humana, sobre la noción o definición conceptual del poder político, pues es el hombre la única especie sobre la tierra la que habla del poder, lo ejerce y lo padece. He allí que al ser el poder un concepto y una construcción humana, son estos mismos quienes lo ejercen, para beneficio propio o para beneficio de grupos. Es por eso que hablar del poder es referirse al hombre, a la humanidad y a sus formas de asociatividad política. En otras palabras, el poder está relacionado a las formas de organización de los distintos pueblos, culturas o grupos que componen la sociedad política. Es allí donde el poder no solo es ejercido por los humanos sino sentido o padecido por ellos mismos. Según Foucault:

“el poder es una construcción histórica, está dentro de lo que producen, hacen y dicen los hombres; dicho de otro modo, el poder atraviesa todo tipo de realidad o de relación social y para la implementación y mantenimiento del mismo, los hombres habrían construido diversas formas de tecnologías para ejercer su dominio. Son estos instrumentos los que determinan la conducta de los individuos los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto. De esto se deduce que el poder posee varias características, que tienen que ver con la determinación y constitución del sujeto, al mismo que le hace aparecer como objetivado” (Sánchez, 2005)

Y continúa afirmando el pensador francés, que usa cinco postulados para referirse al poder, según este teórico y crítico del sistema de las organizaciones, el poder contiene los siguientes postulados:

“1) De la propiedad (según el cual el poder es algo que se posee la clase dominante). El poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia: algo que está en juego. Sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino ha dispositivos de funcionamiento. Dispositivos que no son unívoco, sino coyunturales (el poder no tiene finalidad ni sentido); dispositivos que siempre pueden ser invertidos, en un momento dado. 2) Postulado de la localización (según el cual el poder debe entenderse como poder del Estado). El Estado no es el lugar privilegiado del poder; su poder es un efecto de conjunto. Hay que entender a la micro física del poder: a sus hogares moleculares. Este espejismo del Estado vehicula, por lo menos, dos grandes errores políticos: a) plantear la toma del Estado como toma del poder; b) plantear un contra-Estado el (Partido, el Sindicato) como forma óptima del ejercicio del poder. 3) Postulado de la subordinación (según el cual el poder encarnado en el aparato del Estado estaría subordinado a modo de producción que sería su infraestructura). 4) Postulado del modo de acción (según el cual el poder actúa por medio de mecanismos de represión e ideología). A decir de Foucault: el poder produce lo real. En nuestras sociedades esta transformación técnica de los individuos, esta producción de lo real, va a recibir un nombre: normalización la forma moderna de la servidumbre. Normalización es, por supuesto, imperio de lo normal, de la media estadística, de la somnolencia a lo acostumbrado, pero también quieren nombrarse así la preeminencia de la norma en este ámbito, su proliferación cancerígena que recubre y despuebla todos los espacios abiertos de la ley. 5) Postulado de legalidad (según el cual el poder del Estado se expresa por medio de la ley). Debe ponerse en juego otra comprensión de la ley: entender la ley no como lo que demarca limpiamente dos dominios – legalidad - ilegalidad —, sino como un procedimiento por medio el cual se gestionan ilegalismos. Ilegalismos que la ley permite o inventa con privilegios de clase; o lo que tolera como compensación, o para recuperarlos en otro terreno en favor de la clase dominante; o bien ilegalismo que prohíbe, aísla y define como medio de dominación. La ley no es un estado de paz —no es la carta otorgada por el nuevo soberano el día de su victoria —, si no la batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias” (Foucault, 2012).

En la concepción occidental podemos precisar que, de la amplia definición registrada en la literatura sobre los estudios del poder, para el presente trabajo se ha tomado aparte de la definición anterior; las definiciones básicas del diccionario de política. En su significado más general, la palabra poder *“designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos, y puede ser referida tanto a individuos como a grupos humanos. Entendido en sentido específicamente social, esto es en relación con la vida del hombre en sociedad, el poder se precisa y se convierte de genérica capacidad de obrar, en capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: poder del hombre sobre el hombre. El hombre no es solo*

el sujeto sino también el objeto del poder social. El poder social no es una cosa o su posesión es una relación entre hombres”. (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 2008).

Al mismo ejercicio de las definiciones en ese espectro amplio de las variables encontradas, resulta importante no dejar por fuera al pensamiento weberiano, que defiende la idea de que el poder político, busca fines legítimos. El poder como medio al servicio para fines egoístas o idealistas o el poder por sí mismo para gozar del sentimiento de prestigio que el poder da. Es por eso que este pensador alemán relaciona el ejercicio del poder a la legitimidad entendiendo que su expresión se da a través de autoridades legítimas y para ello se centra en la siguiente definición:

“En primer lugar, la autoridad del eterno ayer, de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la actitud habitual de respetarla: es la dominación tradicional, como la que ejercía el patriarca y el príncipe patrimonial de viejo cuño. En segundo lugar, la autoridad de la gracia (carisma) personal y extraordinaria, la entrega enteramente personal y la confianza personal en las revelaciones, en el heroísmo o en otras calidades de liderazgo de un individuo: dominación carismática, como la que ejercen el profeta o —en el terreno de lo político— el jefe guerrero elegido o el gobernante plebiscitario, el gran demagogo o los dirigentes de partidos políticos. Por último, la dominación en virtud de la legalidad, en virtud de la confianza en la validez de los preceptos legales y de la competencia objetiva fundada en reglas elaboradas racionalmente, es decir, en virtud de la actitud de obediencia incumplimiento de obligaciones legales: una dominación como la que ejercen el moderno servidor del Estado y todos aquellos titulares del poder, que, en este sentido, se le asemejan” (Weber, 2009).

De igual forma cobra importancia la definición de Dahl en su teoría causal del poder:

“Ahora bien, una cosa es decir que A tiene poder sobre B, y otra muy distinta decir que la conducta de A causa la conducta de B. Pues el poder es disposicional, y el hecho de que sea o no ejercido, depende de determinadas circunstancias, entre ellas, por ejemplo, los recursos que proveen y de mayor e menor capacidad de acción a los individuos. Esto es, el poder es también una propiedad estructural, en el sentido de que su naturaleza y dimensiones depende de las relaciones entre los individuos y del contexto en que se insertan. Por eso Dahl, como Lindblom, y en general los neo- pluralistas procederán a la introducción de un concepto **estructural** de poder, esto es, el poder que se deriva de la posición que ocupan los actores en la estructura y que los dota con recursos diferentes, y los somete a muy diferentes incentivos” (Máiz, 2001).

En el conjunto de las definiciones la cierra Arendt que define el poder como:

“La capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en común, concertadamente. Según eso el poder no es nunca propiedad de un individuo, sino que pertenece al grupo y se mantiene solo en la medida en que en el grupo permanezca unido. El poder es consensual y es inherente a la existencia

misma de comunidades políticas: surge donde quiera que el pueblo se reúna y actúe con juntamente”. (Del Aguila, 2001).

En la concepción Embera, se puede definir desde su estructura lingüística una definición sobre el poder. Sin profundizar en el método de estudio comparado definido como *“El método comparativo permite establecer fenómenos históricos dentro de un amplio contexto social. La comparación tanto similitudes como diferencias, comparar aquello que es absolutamente igual o diferente permite confrontar el conocimiento sobre un tema en particular para luego, en un contexto más amplio, llegar a una generalización”* (Choque Quispe, 1989-1991).

Las nociones o definiciones entre el mundo occidental y el mundo Embera sobre el poder, resulta pertinente ver que, si bien no existe una definición categórica o conceptual como si existe en el pensamiento occidental, se encuentran sinónimos o definiciones explicativas que acercan al entendimiento y definiciones, o mejor dicho, a las nociones que tiene la nación Embera sobre el poder político, prescrita en su propia lengua materna y que además tiene una definición amplia, que hace rica su interacción lingüística. En ello se resalta que una de las principales definiciones está ligada a la autoridad espiritual y a la capacidad de controlar y tener sueños que se proyectan de manera cosmogónica. En el proceso de estudio sobre las relaciones de poder al interior de la Nación Embera de Antioquia se observa que, poder político para esta nación nacida, se define en tres momentos; actores o hechos. En primer lugar, poder es *“kakua-bana o Dau-bana, Dumaba Jirabarima”*, que significa la relación del poder del cuerpo y el espíritu guiados por un bastón de mando de autoridad tradicional; con la capacidad de visionar el mundo⁷⁸. En esta definición no puede haber poder por fuera de la capacidad que tenga el Jaibaná⁷⁹, o médico tradicional de marcar el camino o rumbo de una

⁷⁸ Es bueno aclarar que existen muchas palabras, vocablos o definiciones de ideas que se dicen en lengua materna que no tienen una traducción exacta con el castellano. Se tratará de buscar los sinónimos más cercanos.

⁷⁹ Sabio espiritual en el pueblo embera. El Jaibaná representa la máxima autoridad tradicional. Es médico, orientador y sabio.

persona o grupo. Así el ejercicio político o social de una colectividad embera está guiada por el poder espiritual de su autoridad ancestral⁸⁰.

En segundo lugar, están los “*Nokó, Yiburú o Dabuarau. Chibari waubari*”, que significa la cabeza, el mayor o el que esta designado para hacer o mandar. Cuenta con el aval del grupo para ejercer poder sobre el mismo y estos le rinden obediencia y tributo, porque hace parte del equilibrio de la colectividad. Acá se combina una relación de espiritualidad con proceso social que seria (política)⁸¹.

En tercer lugar, se encuentra “*los Sarras bía o cachirua*”. Designa el papel de los guerreros buenos o malos, quienes protegen o agreden. Son designados por el jaibaná, y el grupo. Combina espiritualidad, política y acción militar⁸².

Dicho de otra manera, entre los tres actores o definiciones de poder si se tratara de buscar una sola definición que resultaría complejo, la más cercana puede ser la siguiente: poder para los Embera es “*embera kakua bana, kurisiade dachi uru kubu*”⁸³. El siguiente cuadro comparativo describe como acercarse a un ejercicio comparado sobre las diferencias y semejanzas respecto a las definiciones sobre el poder:

Occidente	Embera
En la concepción occidental podemos precisar que, de la amplia definición registrada en la literatura sobre los estudios del poder, para el presente trabajo se ha tomado las definiciones básicas del	En la concepción Embera, se puede identificar que, si bien no existe una definición categórica o conceptual como sí existe en occidente, se registran sinónimos o definiciones que acercan al

⁸⁰ (Resguardo Chakiamá. Entrevista con un jaibaná⁸⁰. Líder embera Chamí, Jaibaná, medico tradicional, exgobernador indígena. Diciembre 3 del 2017).

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Poder es lo que sale del espíritu, el cuerpo y el pensamiento de la autoridad que ejerce poder o manda.

<p>diccionario de política. En su significado más general, la palabra poder <i>“designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos, y puede ser referida tanto a individuos como a grupos humanos. Entendido en sentido específicamente social, esto es en relación con la vida del hombre en sociedad, el poder se precisa y se convierte de genérica capacidad de obrar, en capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: poder del hombre sobre el hombre. El hombre no es solo el sujeto sino también el objeto del poder social. El poder social no es una cosa o su posesión es una relación entre hombres”</i>. (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 2008)</p>	<p>lector a entender que las definiciones o mejor dicho, las nociones que tiene la nación Embera, sobre el poder está pensada en su propia lengua materna y que además tiene una definición muy amplia. En ello se resalta que una de las principales definiciones está ligada a la autoridad espiritual y a la capacidad de controlar y tener sueños que se proyectan de manera cosmológica.</p> <p>Se concluye que poder para la nación Embera se define en tres momentos, actores o hechos: en primer lugar, poder es <i>“kakua-bana o Dau-bana Dumaba Jirabarima”</i>. Que significa la relación del poder del cuerpo y el espíritu guiados por un bastón de mando de autoridad tradicional, con la capacidad de visionar el mundo⁸⁴. En esta definición no puede haber poder por fuera de la capacidad que tenga el Jaibaná⁸⁵ o médico tradicional de marcar el camino o rumbo de una persona</p>
--	--

⁸⁴ Es bueno aclarar que existen muchas palabras, vocablos o definiciones de ideas que se dicen en lengua materna que no tienen una traducción exacta en el castellano. Se tratará de buscar los sinónimos más cercanos.

⁸⁵ Sabio espiritual en el pueblo Embera. El Jaibaná representa la máxima autoridad tradicional. Es médico, orientador y sabio.

	<p>o grupo. Es así, que el ejercicio político o social de una colectividad embera está guiada por el poder espiritual de su autoridad ancestral. En segundo lugar, están los “Nokó, Yiburú o Dabuará. Chibari waubarí”, que significa la cabeza, el mayor o el que esta designado para hacer o mandar. Cuenta con el aval del grupo para ejercer poder sobre el mismo y estos le rinden obediencia y tributo, porque hace parte del equilibrio de la colectividad. Acá se combina una relación de espiritualidad con vida social y política.</p> <p>En tercer lugar, se encuentra “los Sarra bía o Kachirua. Designa el papel de los guerreros buenos o malos, quienes protegen o agreden. Son designados por el jaibaná, y el grupo. Combina espiritualidad, política y acción militar. Por consiguiente, entre los tres actores o definiciones de poder si se tratara de buscar una sola definición que resultaría complejo, la más cercana podría ser la siguiente: poder para los Embera es</p>
--	---

	<p><i>“Embera kakua bana, kurisiade dachi uru kubú⁸⁶”.</i></p>
--	---

I.4. Las relaciones de poder de la Nación Embera en el contexto de Antioquia, “ámbito externo”.

Como se ha dicho antes, las relaciones de poder de la nación embera con el Estado están marcadas en primer lugar, por un escenario de poder político que significa la capacidad de actuación horizontal y paritaria que hace posible la construcción de interculturalidad como variable fundamental de relacionamiento y elemento sociológico que admite que los pueblos indígenas interactúen con fuerza de incidencia frente al gobierno nacional en igualdad sustantiva que a la vez, es la que crea condiciones para que el principio de relacionamiento de gobierno a gobierno sea efectivo. En un segundo lugar, las relaciones de poder de la Nación Embera de Antioquia y el Estado están marcadas por un esquema de niveles de representación que van desde: i) los gobiernos locales (cabildos) que tiene como radio de acción los contextos municipales y zonales; ii) la OIA, con alcance departamental y iii) la ONIC, con capacidad de interacción en el ámbito nacional, a la cual se encuentra afiliado la mayoría de la Nación Embera. En tercer lugar, las relaciones de poder están cruzadas por el componente de representación que tiene que ver con el diseño institucional creado en el contexto de estructura sindical piramidal, vertical bajo la figura de un comité ejecutivo y un presidente concentrador de las lógicas de poder sobre la obediencia y dominación. Este aparato de representación fue creado desde los años setenta, y ochenta y reproducido hasta el dos mil cinco aproximadamente. Y un nuevo diseño institucional indígena que tiene como principales protagonistas los dirigentes de la Nación Embera sobre una figura espiral – circular, que reivindica las relaciones de poder desde un aspecto horizontal. En un cuarto lugar, las

⁸⁶ Poder es lo que sale del espíritu, el cuerpo y el pensamiento de la autoridad que ejerce poder o manda.

relaciones de poder están sustentada en la agenda indígena, como elemento de planificación estratégica, temática y programática de acuerdos que constituyen las demandas sociales que los pueblos indígenas sacan a través de sus mandatos y que tienen como pretensión lograr políticas públicas de Estado. En un quinto lugar este componente de concertación conjunta donde no solo está la ONIC, sino las demás organizaciones indígenas con asiento en la MPC, y el gobierno nacional. Estos espacios definidos como mecanismos de gestión de políticas públicas en el contexto nacional.

Es en ese orden de ideas, resulta pertinente tener presente que para hablar de las relaciones de poder entre la Nación Embera de Antioquia con el Estado departamental, se parte también de los cinco elementos claves atrás señalados y que le corresponde a la OIA mantener lo dicho en la teoría política indígena contemporánea sobre los fundamentos estratégicos del relacionamiento. La representación departamental se desarrolla a través de la organización OIA, y cuenta con una tradición prescrita en los siguientes instrumentos: i) un Plan de Étno-desarrollo de 1992, que tiene como estrategia *“estructurar los principios para la administración, demografía, territorio y cultura” como base reivindicativa; (Arrieta, 2009);* ii) una política organizativa que tiene como estrategia *“la política organizativa representa el ejercicio reivindicativo de la autonomía política y cultural de los pueblos de la OIA” (OIA. 2005).* Iii) un Plan de Vida departamental conocido en la lengua materna embera como *“Bia Nibaita”*, que significan los elementos de planificación del desarrollo propio que salen de los mandatos del gobierno indígena, *“El Plan de Vida es el fruto de un pacto (acuerdo) construido entre todos los niños, jóvenes, adultos, ancianos, hombres y mujeres para trabajar juntos por la vida que queremos” (OIA. 2008);* y, iv) una política pública departamental, *“es el instrumento de relacionamiento de la OIA, con el Estado”*. De igual forma, se cuenta con una MPCD, Mesa Permanente de Concertación Departamental. Y un Plan de Salvaguarda embera que cruza de manera particular la vida organizativa a través de una metodología ajustada a los derechos

fundamentales particularmente relacionado a los mínimos vitales dentro de los derechos humanos. Este proceso para efectos del diseño institucional está marcado también por las mismas pautas y avances del contexto nacional y tiene que ver con que la OIA, paso de una figura piramidal de tipo sindical a una figura espiral horizontal de tipo circular en el X congreso departamental indígena. Es a partir de este Congreso en el que se decidió que las relaciones de poder al interior de la organización indígena Antioquia debe componer dos elementos estratégicos: el primero, la reforma estatutaria debía contemplar un criterio paritario respecto a al género, lo que indica que la representación política en el nuevo diseño institucional (espiral) estará en cabeza de un 50% de hombres, y un 50% de mujeres; y el segundo, de los 10 mandatos que componen un referente de metodología estratégica para que cada consejería desarrolle los elementos temáticos de política pública que configuran el nuevo relacionamiento frente al Estado. En otras palabras, la OIA, que le corresponde el contexto departamental mantiene tanto en el nivel externo como interno, el mismo orden lógico y estratégico de las relaciones de poder frente al Estado municipal y departamental; que la ONIC frente al Estado central. Con la diferencia que, en el orden departamental, la mesa de concertación solo ha tenido tres sesiones en dos años, es decir, su corto funcionamiento no permite una evaluación exhaustiva de si es efectiva o no la gestión y el relacionamiento embera frente al Estado departamental.

I.5. Las relaciones de poder de la Nación Embera en el contexto de Antioquia, “ámbito interno”.

Las relaciones de poder al interior de las comunidades Embera de Antioquia están determinadas por un ejercicio de correlación social de poder entre las comunidades y las estructuras de los cabildos mayores en lo zonal, y los cabildos de resguardos y territorios en lo municipal. Y de los cabildos que representan el gobierno de las comunidades con la OIA;

entendiendo que son éstos quienes fundaron y se representan en esta organización departamental.

La estructura organizativa de la Nación Embera que se ha ido organizando en el territorio antioqueño está determinado por los mandatos de cada congreso que la organización departamental ha establecido en los últimos 35 años. Ello responde a un orden de relaciones de poder, alrededor de un diseño institucional construido a partir de la historia organizativa de la OIA. A continuación, se puede ver el orden de lo que está definido en los mandatos de gobierno y mandatos normativos que fueron aprobados en el X congreso departamental, respecto a los tres componentes orgánicos y territoriales, donde se desarrolla la vida social y políticas de los actores de la nación Embera:

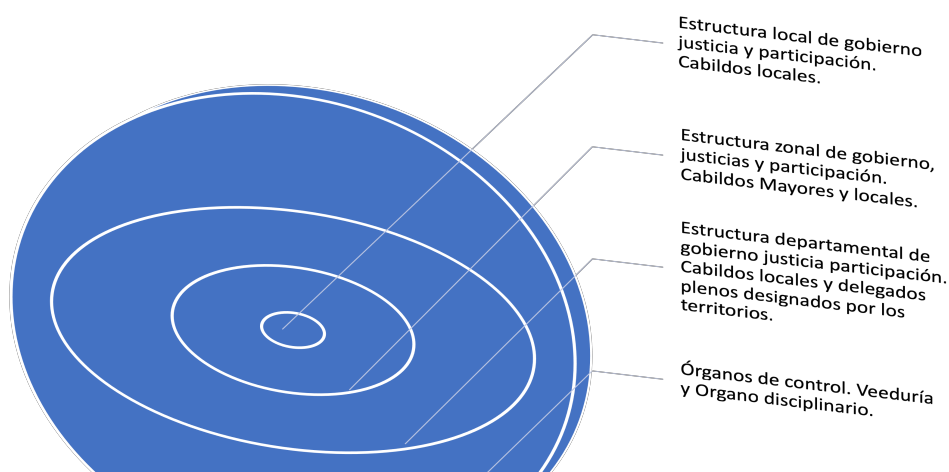


Ilustración 1 estructura interna Nación embera OIA.

Como se plantea en el objetivo específico 1: y se desarrolla más adelante, el gobierno tradicional embera estaba basado en una institución espiritual liderada por el jaibaná, cuya practica de organización era el ordenamiento territorial y social a través del “*Mia Kera*”. En los tiempos postconstitucional y con el reconocimiento de derechos, la estructura de gobierno, representación y participación se viene desarrollando de manera sistémica, lineal y secuencial determinado por un orden o niveles. El primer nivel, de gobierno está encargado por los

mandatos comunitarios al contexto territorial y tiene que ver con las comunidades y resguardos. El segundo nivel, a aquellas subregiones del departamento donde existen distintos resguardos y territorios, o en aquellos municipios con una importante extensión territorial; en la que hay varios resguardos y por ende distintas comunidades. En un tercer nivel, se encuentra la estructura departamental, que es la sumatoria de todas las comunidades que responden a los contextos territoriales, municipales y zonales.

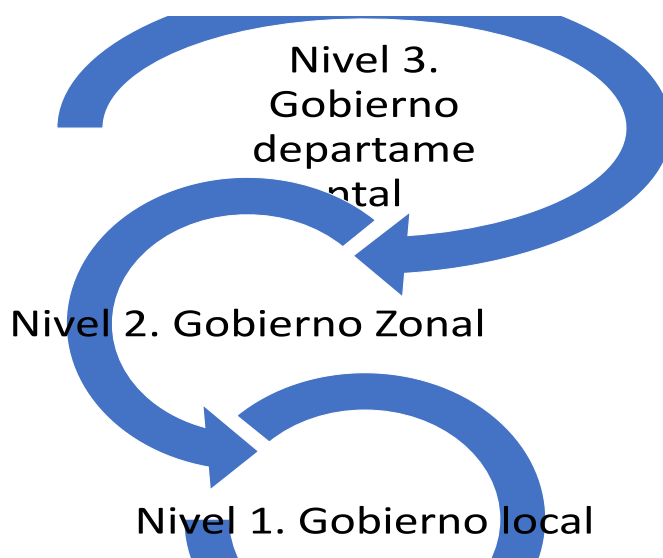
Tal como se ha señalado antes, la estructura interna de la Nación Embera de Antioquia también responde en el contexto departamental a tres niveles orgánicos (institucionales). El primer nivel, se ubica en los territorios y cabildos locales. El segundo nivel, en los territorios o municipios donde hay presencia de cabildos mayores en lo Zonal. En tercer nivel, es la sumatoria de los territorios, municipios, cabildos locales, cabildos mayores y zonas que juntos configuran el contexto departamental. En el orden local, el actor gubernamental es el cabildo y sus diversas ramas institucionales como: las guardias, la justicia, los comités de mujeres, jóvenes y los gremios (deportistas, asociación de padres de familia etcétera). En este primer nivel se pueden definir que las relaciones de poder se desarrollan entre los actores comunitarios como sociedad o comunidad, que está compuesta por familias (clanes), por generaciones y los sabios espirituales. Si se aplica los criterios de definición de la ciencia política, sobre unas relaciones de poder entre obediencia y mando, lo segundo está hecho para el gobierno local (cabildo) y la obediencia, para los actores de la comunidad.

En un segundo nivel, se ubican los cabildos mayores que es aquella estructura zonal, municipal y territorial; acá las relaciones de poder son entre los cabildos locales y los mayores. La función zonal es cumplir con un papel de coordinación, aunque en la mayoría de las veces esta figura denominada por algunos actores del movimiento como “intermedia” está desplazando a las comunidades del protagonismo ante las entidades del orden municipal.

Tercer nivel (departamental), en esta estructura las relaciones de poder se desarrollan entre los territorios dónde están las comunidades, los gobiernos locales y los gobiernos mayores; y el gobierno departamental. Los actores centrales son los gobiernos locales, zonales (mayores y las consejerías de la OIA, que, a la vez, son elegidos por los gobiernos territoriales, de la siguiente forma: tres consejeros por la rama dialectal: Embera Eyabida, dos consejeros por los Embera Chamí y un delegado por el grupo Dobida. (OIA, 2018).

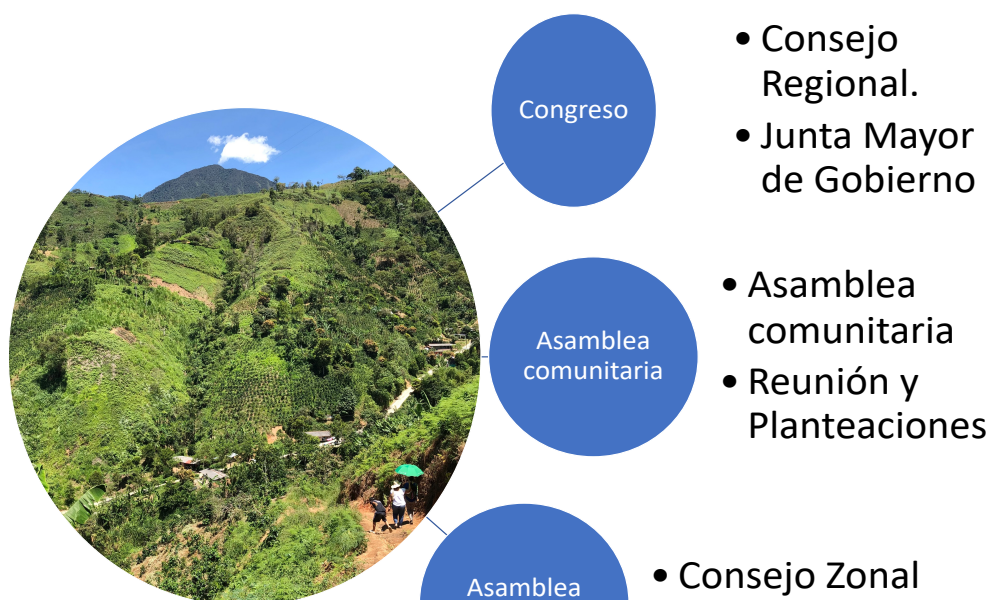
En ello convergen unos escenarios de participación que son los que en el mandato normativo se conocen como niveles de participación. En un nivel departamental, esta el Congreso y el Consejo Regional de Autoridades. En un segundo nivel, las asambleas de cada zona y, en un primer nivel las asambleas comunitarias o locales. Cada espacio o nivel, tiene sub-niveles de participación y de liberación; en lo local, las estructuras de gobierno tienen sus propios escenarios de planificación que los Embera Chamí, llaman: reuniones internas, o “planteaciones”. En el segundo nivel, se encuentra la figura de reuniones del cabildo Mayor. En el tercer nivel, las reuniones de planificación del Consejo Mayor de Gobierno. (OIA, 2018).

En la primera figura, es decir en lo local, la composición es la siguiente: Gobernador, vicegobernador, secretario, tesorero fiscal. En el segundo nivel, (cabildo mayor), gobernador mayor, vicegobernador mayor, secretario, tesorero y fiscal. En el tercer nivel, las consejerías; Consejería de Representación Legal, Consejería de Planeación Administración y Finanzas; Consejería de Salud; Consejería de Educación, Consejería de Familia y Generaciones, Consejería de Mujer, Consejería de Territorio y Hábitat, Consejería de Relaciones Políticas y Justicia, Consejería de Derechos Humanos y Paz y, Consejería de Comunicación y Cultura. La siguiente gráfica ilustra el nivel de la estructura de gobierno:



Elaboración propia.

La siguiente grafica ilustra los espacios de participación:



Elaboración propia

En ese orden de ideas, las relaciones de poder al interior de las comunidades embera de Antioquia responden a cinco elementos centrales: i) una estructura social, cultural y política establecida en una línea territorial de la OIA local o (territorial), zonal y departamental. Ii) por un marco de diseño institucional, que nace en los cabildos locales, pasa por los cabildos mayores y llega hasta las consejerías departamental. Iii) el aspecto gubernamental que es liderado por los siguientes actores: gobernadores locales y mayores con sus respectivas juntas y los diez consejeros. Iv) por una línea de participación: las asambleas comunitarias, las asambleas zonales, el congreso departamental, la asamblea regional de autoridades y la junta mayor de gobierno; v) por un conjunto de actores sociales: Grupos poblacionales, generacionales que cada espacio gubernamental tiene para poner en funcionamiento sus objetivos misionales.

I.6. NACIÓN EMBERA DE ANTIOQUIA.

I.6.1. Historia indígena de América.

Son muchas las teorías que la historia y la antropología ha desarrollado alrededor de los orígenes del hombre nativo americano. Para hablar de los Embera de Antioquia es importante hacer un breve bosquejo histórico que permita ubicar al lector en la génesis de la nación Embera que hoy habita el departamento. Para ello es importante tener en cuenta datos históricos en la que se muestra que:

“la presencia del hombre en América data de unos 40.000 años aproximadamente, y las fechas remotas de poblamiento se encuentran en restos de humanos, de Norteamérica, en el Estado de Texas, Ciudad de Lwisville, con 37.000 años de antigüedad; la isla de Santa Rosa, en California, con 29.000 años; Tule Springs, en Nevada, con 23.000 años; Tlapacoya, en México, entre 12.250 y 14.375 años; Lagos Santa Brasil, 8.000; Lauricocha, Perú, 7.566; Pallí Aika , Argentina, 6.700 años”(Angulo, 2001).

Algunos teóricos andinos sostienen que la cruz escalonada muestra que: *“el espíritu de la época a partir del año 1492 parece manifestar con claridad un periodo en el que se anticipa*

el largo dominio del hombre blanco sobre la política, economía, cultura, religión y artes en todo el mundo” (González, 2014)

Desde las distintas teorías existentes se puede afirmar que los primeros americanos anteriores a la conquista europea, como Erico el Rojo, hasta Cristóbal Colón, llegaron de otro continente y desde 47.000 a 9000 años atrás. De estas posibles teorías que explican su procedencia y ruta hacia América se puede exponer las siguientes:

“El origen exclusivamente mongólico, sostenida por Alex Hrdlicka y Cleith, señala que los primeros pobladores de América fueron mongoloides arcaicos, antiguos, que llegaron a través del Estado de Bering en épocas distinta; todos los naturales americanos proceden exclusivamente de tales inmigrantes” (Angulo, 2001).

Existe otra teoría antropológica acuñada por el antropólogo portugués, de Méndez Correa, que afirma que la:

“Inmigración australo- tasmanoide se realizó a través de la Antártida, aprovechando la isla entre Tasmania, al sur de Austria, Costa del Antártida, por entonces habitable. Los australianos, esclavos, de los polinesios fueron llevados a la Isla de Pascuas, equidistantes entre las costas chilenas y Polinesia y allí pasaron ambos a Suramérica” (Angulo, 2001).

En la misma perspectiva se registrar teoría entre las cuales se destaca la del científico italiano, Imbelloni que afirma que,

“América fue poblada por siete migraciones: tasmanoides, australianos, melanesios, polinesios, indonesios, mongoloides arcaicos y esquimales. Anotando, que la ruta de los australianos, tasmanoides y polinesios fue terrestre, bordeando la Costa Asiática, pasando por Bering y descendiendo y hasta el sur de América. Terciando estos supuestos, Bidsell, en 1855, sostuvo que América se pobló por la aportación asiática e híbrida (mezclada) de mongoles y caucasioides arcaicos. De aquí se que se asegure el posible contacto y parecido del los Piel Rojas de los Estados Unidos y los Caucasioides de tipo Cromagnon que vivieron en Europa, a finales del Paleolítico” (Angulo, 2001).

Está también la teoría que muestran otras rutas sobre el Océano Atlántico, las mismas que usó Colon, y se cree que mucho antes llegaron los Vikingos a América del Norte, de igual forma se habla de:

“La presencia de los Egipcios en América del Sur, milenios antes de Cristo, de los Cartagineses, en el segundo milenio A. de C.; suposición en la cual va implícita la teoría de los movimientos de los Continentes que originaron la separación de América del Sur, de África, para quedar población en las Américas” (Angulo, 2001).

I.6.2. Nativos pobladores de Colombia antes de la invasión.

Según la literatura consultada para rastrear los primeros pasos de los pobladores ancestrales en lo que hoy se conoce como Colombia, permite concluir que; Colombia fue invadida hace unos 12.460 años por pueblos cazadores procedentes posiblemente del Norte (mongoloides arcaicos), algunos de ellos se quedarían, otros siguieron hacia el sur. La teoría también hace alusión a que:

“Hacia el año 2000 a. C. Parece que entraron grupos procedentes de Oceanía, los que el estudioso italiano denominó indonesios, los cuales se hallan primitivos en Colombia con características étnicas oceánicas, hacia el año 1200 A. C., hubo invasiones centroamericanas, las cuales introdujeron el cultivo del maíz, el culto al Jaguar (mueca olmeca), el sistema de entierro en montículos y otras culturas. Hacia el año 500 a. C., entraron a Colombia pueblos de lengua Chibcha, procedentes de Centroamérica. Después de estos, ocurrieron nuevas inversiones centroamericanas por la Costa del Pacífico, las que aportaron costumbres, como la deforestación craneana, tumbas de pozo, entre otros. Posterior a los Chibchas, llegaron pueblos de lengua Arauac, posiblemente entraron por el Oriente, procedentes del sur de Brasil, Uruguay y Paraguay. Hacia el año 1000 d. C., hubo la inmigración de pueblos de lengua Caribe, que entraron por la Costa Atlántica, procedentes de la isla del Caribe, situándose en todas las tierras bajas del territorio colombiano, desalojando los pueblos de lengua Chibcha que forzado subieron a la cordillera oriental. Hacia el siglo XV de nuestra era los Incas invadieron el sur del país, hoy departamento de Nariño”. (Angulo, 2001)

Sorprende también que en los registros históricos se puede concluir que:

“Los mayas aparecieron por las costas marítimas y ocuparon inmensidades del Centro y Suramérica. La mayor afluencia de estos, entro a Colombia por Urabá, siguiendo el Rosucio (titiribí), pasando luego por el Boquerón de Toyo, bautizado por ellos mismos, hasta llegar a las cercanías de la ciudad de Antioquía, en donde encontraron moradores de origen boliviano y guaraní, quienes habían llegado hasta el Darién y en su marcha dejaron nombres en su lengua guaraní, como Cauca y Nijo, similar a los Caucoa del sur del Plata y Caucoyá del Putumayo” (Angulo, 2001).

De igual forma, es importante tener en cuenta que según las teorías antropológicas y los estudios historiográficos:

”Los Mayas que habían llegado a las costa del Atlántico, de los cuales una parte se internó por el río Magdalena, entraron a Antioquia por el río Nare. Unos 100 a 150 años después de la entrada de los Mayas, parece que antes del siglo IX o XIII, llegaron los verdaderos Caribes, formados en Brasil de raza egipcia como elemento primario. Esta raza Caribe portaba sangre semita, descendientes de uno de los tres hijos de Noe (raza blanca) junto con otras seis razas semita, cuya sangre también portaban. Mediante cálculos aproximados, hace unos Siglos que desde el alto del Nilo los Egipcios iniciaron la marcha de las civilizaciones” (Angulo, 2001)

Es así que según la teoría que arroja los estudios de la historia clásica, se muestra que:

“Inicialmente los egipcios se unieron a los nativos que ocupaban el Delta de Amazonas. Existe la presunción cierta de que este grupo se estableció un tiempo en las orillas de los ríos y Tipajos y Xingú, donde completó su formación con el aporte de las razas Guaraní y Chiriguanes, quienes en su invasión hacia el norte ocuparon varias regiones” (Angulo, 2001).

Por último, nos enseña los textos históricos que;

“Los caribes con sangre egipcia, formados en las empresas y en los peligros de las guerras, en las aventuras marítimas y en las guerras con los elementos, entraron al Oriente de Antioquía, también por el río Nare, parte de la expedición que entró al interior del país por el Magdalena y parece que ocuparon únicamente la zona de la rivera izquierda, los Caribes, después de permanecer un tiempo en las regiones cálidas del Nare, ocuparon las regiones del clima más suave y frío, del paraje de Juntas hacia arriba, llegando a las regiones donde hoy se sitúa San Roque, Santo Domingo, Concepción, San Vicente, Guarne y todos el territorio de Rio negro en adelante hacia el Sur, pasando el Valle de Aburrá, regiones del Nordeste y occidente antioqueño” (Angulo, 2001).

I.6.3. Nativos pobladores de Antioquia antes de la invasión.

Según la memoria oral de los mayores indígenas Embera que participaron en este trabajo, desde sus conocimientos sobre la historia de origen y desde el canto de los “jai”⁸⁷, que interpretan a través de los sueños, los lenguajes de los nãberã⁸⁸, y desde la revisión de la literatura histórica, se muestra que a la llegada de los colonos:

“El territorio antioqueño estaba ocupado por tres grupos principales de nativos, subdivididos en tribus y familias. Estas familias o tribus fueron denominadas: como “Nutabes, Tahamíes y Catíos. Los cronistas españoles, compañeros de Jorge Robledo, en el año 1542 a su paso por el territorio antioqueño, en sus anotaciones, hacen referencia de los naturales Tahamíes, Nutabes y Catíos. La raza de nativos Catíos se situaba entre los ríos Cauca y Atrato, la serranía de Abive y la Costa Atlántica; los Nutabes, ocuparon tierras entre los ríos Cauca y Porce, y los Tahamíes se situaron al oriente de la provincia entre los ríos Porce y el Magdalena” (Angulo, 2001).

Según la teoría:

“Los mayas que habían llegado a la Costa del Atlántico, de las cuales una parte entró por el río Magdalena, penetraron Antioquia por el río Nare invadiendo ambas laderas de este río, y por este emprendieron su marcha hasta más allá del río Arma. Estas tribus trajeron el uso de la arepa, (airepa) y de otros alimentos preparados con maíz: la mazamorra y varias sopas, chocolate, tamal, pan de queso, preparados de yuca, mafafa, arracacha y batata; el cultivo del sorgo y su utilización como alimento... el cultivo de las abejas (las angelitas negras y rosadas rojizas) recogiendo las colmenas que llamaron pegadadillas. De esta campaña de conquista de

⁸⁷ Ceremonia de trabajo espiritual.

⁸⁸ Los embera de la antigüedad.

los mayas especialmente los Tahamíes vencidos, la mayoría quedaron cruzados y otros exterminados” (Angulo, 2001).

Agrega el historiador Clemente Lozano, que en esta ocasión el cruce de la raza de los nativos fue más activo, quedando prácticamente fusionado el Caribe con el cruce primitivo Maya-Tahamí. Se presentan los anteriores apuntes, para hacer notar la calidad de los Mayas y Caribes, extranjeros, que con los nativos de la comarca forman parte del mestizaje oriental antioqueño que se llevó acabo en lo que se conoce hoy como el territorio de Antioquia.

Como se puede leer, partiendo de lo general a lo particular; en los textos que las disciplinas de la historia y la antropología muestran y escuchando los relatos de la memoria oral histórica de unos sabios Embera de Antioquia; permiten una aproximación a una primera definición, respecto a que los Embera no son ancestralmente antioqueños. Llevando la variable de ancestralidad para referirse al contexto geográfico territorial e histórico, donde poblaba de manera milenaria un pueblo o un territorio determinado, se concluye que, al arribo del hombre europeo a Antioquia, no tuvo ningún tipo de cruce ni relación con los Embera. Desde este punto de vista es claro que lo que es hoy el territorio de Antioquia, estaba habitado por tres grandes pueblos originarios: Los Catío, los Tahamíe y los Nutabe.

Si bien es importante tener presente que estas tres grandes familias que habitaban en lo que se conoce hoy como Antioquia, se subdividían en distintos grupos dialectales y territoriales, de las cuales cada uno respondía a una estructura de mando, de organización y relaciones de poder entre si. De la misma manera, se destacaron personajes que pueden llevar a entender que existieron numerosos pueblos indígenas en este territorio. Recordemos que parte de las toponimias antioqueñas hacen alusión a nombres de personajes guerreros indígenas, que indican a los árboles genealógicos de los tres pueblos dominantes. Nombres como Toné, Nutibara, Dobaibe, Buriticá, Kîrûchu, Ebejico, Nikia, Bitagui, Ituango, Sopetran, Anorí, Guatapé, Urabá, Cocorná, Guamocó, entre otros; no hacen referencia a que cada uno responda a un pueblo originario en particular, pues es claro que estos importantes personajes

de la historia de la resistencia indígena antioqueña, provienen de los distintos grupos, que a la vez, conforman el colectivo cultural, social, político militar de los Nutabe, Catío y Tahamíe; que parafraseando a P. Vargas, resistieron durante más de un siglo. No se registra en la historia de la colonización antioqueña ubicada de manera cronológica en el siglo XV y XVI, hechos, sucesos o rastros que permitan determinar que tanto en el río Porce, el río Cauca, río Nare, o en sus afluentes hídricas; y en los cerros más importantes y que fueron estratégicos para la colonización por sus yacimientos de minerales como son: el cordón de Nutibara, el cordón que unifica la serranía de Abive con la de Ayapel, los llanos de Rionegro, la entrada al magdalena por el oriente antioqueño; o para ir más allá, las regiones afluentes a la cuenca del río cauca, en Titiribí o Andes como entrada estratégica con el Andagueda, no dan datos ni registros que permitan conocer que para la llegada del colono pueda mostrarse que Antioquia estaba poblada por los Embera. Situación que deja claro que éstos no son nativos históricos antioqueños.

I.6.4. El Chocó, cuna de los Embera.

Los textos históricos señalan que es a finales del siglo XV en el que se puede hablar de los primeros intentos de colonización del Chocó. “El territorio marcado por fronteras políticas actuales del departamento del Chocó está necesariamente comprendido dentro del concepto histórico geográfico, ecológico conocido como nombre de “Darién” (Castrillón C., 1982). Por esta razón cualquier intento por escudriñar el panorama precolombino del Chocó debe extenderse al contexto general de la región comprendida entre la desembocadura del río Bayano (Panamá) el golfo de Urabá y las cabeceras del río san juan. No existe una única teoría que explique el origen histórico de los Embera antes de la colonia. Algunos historiadores parten de la idea que son provenientes de la Amazonía del Brasil, otros, de Centro América., algunos textos dicen que los Embera provienen de la familia lingüística Chibcha. Otros plantean la idea de que se desprenden de la familia lingüística, Caribe. Según

Luis Fernando Velez, “se les considera como pertenecientes a la macro familia lingüística Caribe, o Carib, aunque diferentes etnólogos y lingüista piensan que debe hacerse una diferenciación, que nosotros encontramos carente de fundamento, entre los catío anteriores a la conquista, que serían de la familia Chibcha y los actuales que serían Caribes” (Vélez, 2018). Vale la pena rescatar los esfuerzos de Vélez, por asimilar la cultura catía con la embera, pues este académico de la Universidad de Antioquia, en sus estudios sobre los embera de Antioquia durante los años ochentas, confunde a los autodenominados “embera catío” de Dabeiba, con los propios Catío de los tiempos de Dobaibe y Kîrûchú.

Tampoco existe un registro histórico que determine los tiempos de antigüedad, es decir, cuantos años puede tener la civilización Embera. Algunos cronistas afirman que hay vestigios y procesos de expansión de los Embera que irían desde “el sur de Costa Rica hasta el Norte del Ecuador. Las crónicas lo registran, por ejemplo, en la isla de San Miguel, en Panamá y en el departamento de Bolívar” (Vélez, 2018). Según P. Vargas, *“siglos antes de la ocupación española, los Chocó llegaron a la costa Pacífica y se estabilizaron en el río Dochar (San Juan). Posteriormente los embera se diferenciaron de los Waunana y conformaron una nación. En un primer momento las relaciones entre los Embera y los Cuna, nativos de lugar, fueron de alianza, tal como lo recuerda la historia de la creación común por parte de Caragabí”* (Vargas, 1993). Si se aplicara la teoría histórica del comportamiento migratorio, quizás se podría concluir que los Embera tienen sus raíces milenarias en el continente asiático. En el mito de creación del mundo Embera creado por Karagabí el Dios que creó el universo, no existen rastros que relacionen a los Embera con la cultura egipcia, con los vikingos o con cualquier otra civilización que haya estado antes en el continente. Es importante tener en cuenta que, si no existen registros históricos, y citando a Varga, “la historia se concibe propia de las sociedades con escritura, para las sociedades ágrafas sólo quedan según estas teorías religión, la magia, el rito y el mito” (Vargas, 1993). O como dice

Sánchez. M. a referirse a las prácticas coloniales del poder teocrático, que tuvo como estrategia colonial, subvalorar la civilizaciones de los pueblos originarios para legitimar la “doctrina del descubrimiento”; *“lo que no estaba escrito, axiomatizado o teorizado no era parte de la historia, ni de la ciencia, por lo tanto las naciones y culturas de Abya Yala no tenían historia, cultura, ni ciencia verdadera, porque no tenían archivos ni bibliotecas; sus piedras, sus cimientos, sus códigos, sus prácticas agroecológicas, su cosmovisión y la administración de justicia, su simbología grabada en arte, especialmente en oro puro, no decía nada, todo pertenecía a una epistemología inferior que conducía a una ciencia falsa”* (Sánchez, 2015).

Es en el mito de creación del mundo cuando Karagabi hijo de una gota de saliva de Dayizeze, y como Dios *“creó al hombre y a la mujer embera y a través de unas gotas de agua”* (Vargas Sarmiento, 1993). No se hace referencia a ningún otro origen o génesis distinto que a la actividad sagrada que como Dios elaboró al mundo. Si bien es cierto que cada pueblo o nación tiene un mito de creación, no se trata de negar una mirada distinta a la establecida por la ley de origen; ni muchos menos se busca imponer una concepción que defienda de manera radical un relativismo cultural respecto a los debates de orígenes de una civilización; lo que se busca es crear un razonamiento ajustado a la realidad histórica colonial, que decante en un planteamiento acertado y coherente con la estructura territorial y política de una Nación Nacida en un determinado contexto geográfico-territorial, que tuvo que migrar a Antioquia, como una estrategia de resistencia y pervivencia. En este apartado del presente trabajo no se agota en mostrar la génesis histórica de la Nación Embera; sino señalar que los Embera de Antioquia son provenientes del Chocó. Y que es a mediados de finales de los años 1600, a 1700, en el que se empezó a dar las primeras migraciones importantes de familias Embera que empezaron a colonizar otros territorios distintos a los del Chocó. El proceso de migración de Embera se dio a través de los siguientes fenómenos: por los conflictos de

frontera militar-territorial, *“la influencia directa e indirecta de la invasión española, la presión por la tierra y los recursos, originó enfrentamientos entre los embera y los cunas; el escenario de la guerra fue el río Darién”* (Vargas, 1993). Según esta autora: *“tras una centuria de enfrentamientos, a partir de tratados equilibrados con los embera, los españoles lograron establecerse en su territorio aurífero, posteriormente ante el rompimiento del tratado la mayor parte de la población nativa escapó. En el levantamiento de 1684 se acentuó el poblamiento embera del río Bojayá, la Costa Pacífica bajo Darién. En antiguos territorios de los Burumias y Monguina. Estos acontecimientos aparecen en la tradición oral como la guerra embera con los Borumias, y en los documentos como la huida y enfrentamiento de Quirubidá (Kîrûbida), lo que se refiere a dos momentos del mismo proceso”* (Vargas, 1993).

Es así, que la migración Embera hacia el occidente y hacia el norte, se dio con mayor fuerza a finales del siglo XVII, y particularmente con la revuelta de 1684, y con la respuesta de represalia del colonizador. Lo que P. Vargas, ha llamado como *“huida”*, o lo que Warner, ha definido como el *“cimarronismo se define como la huida colectiva de los Citaraes en pequeños grupos a zonas apartadas de la selva; también como un fenómeno que expresaba la crisis de los Citaraes y, a la vez, su relativa capacidad de resistencia al dominio colonial.”* (Werner, 2000). Lo que Castrillon, ha definido como el *“cimarronerismo es el fenómeno que tenía por objeto evadir los tributos y el trabajo personal.”* (Castrillón, 1982); y que otros autores han catalogado como *“Nomadismo”*; en la memoria oral se ha definido como el *“Miakera Maita”*. Como se referencia en el objetivo específico 1) *“para el gobierno embera cada movimiento que se daban en las familias hacia otros territorios, era orientado por la visión y el sueño del Jaibaná como máxima autoridad que concentraba todas las decisiones de la comunidad y todos los comuneros acataban su mandato, porque representaba el bien colectivo”* (Entrevista 15, 2018). Lo que quiere decir entonces, que los movimientos de

migración, estaban guiados por la autoridad espiritual que organizaba las estrategias de colonización de nuevas tierras. Es por eso que, parafraseando a P. Vargas, los Embera, no solo le ganaron la guerra a los Burumias, acabaron a los Mondigueras, sino que corrieron a las cuevas, y les ganaron la posición de todo el norte del choco a los Cuna. Esta estrategia de colonización en lo cultural estaba soportada en dos acciones: i) el dominio territorial, desde lo militar y lo espiritual; ii) desde las prácticas económicas y sociales. Para ellos es importante saber que el establecimiento de estas practicas de colonización embera, estuvo siempre al mando de su autoridad tradicional guiadora de los distintos clanes o (“tribus”). La estructura histórica de gobierno antes y para la época de la colonia respondía a un orden tribal o clanil. Lo que implica que su comportamiento en sociedad depende de grupos familiares guiados por un jefe espiritual y militar. Los embera no responden a una figura cacical, en el que una sola autoridad manda al cuerpo colectivo de todo el pueblo. Su estructura tribal (clanil) le dio ventajas antes otros grupos y ante el mismo colono. Las estrategias de colonización embera se dio bajo dos acciones: la primera, a través del “*jaibanismo*” y la segunda a través del “*miakera*”.

I.6.5. Jaibanismo y colonización: el “Aribada” como primer jefe militar.

Según un sabio Embera, para la época de la colonización los Embera no tenían presente que estuvieran recolonizando nuevas tierras, o estuvieran recorriendo nuevos territorios donde se ubicarían después de los conflictos dados por el colono; la vida se desarrollaba como una estrategia de resistencia y pervivencia de los grupos. Lo que quiere decir este sabio es que el concepto de colonización no se usaba para esta época. Si se emplea el lenguaje colonizador de estos tiempos, las prácticas de colonización Embera se desarrolló a través de dos estrategias: La primera, fue a través de la actividad militar; y la segunda, a través de la actividad social, cultural y económica. Para este caso en concreto es importante tener presente la actividad militar, entendida como:

“El ejercicio de exploración, recorrido y demarcación geográfica de las tierras a colonizar. Era una actividad planificada por el sabio espiritual Jaibaná, o (Daubana), que a través de los sueños y de los cantos organizaba la estrategia de colonización. Esta tarea se la encomendaba a dos personajes importantes en la cosmogonía embera; el “Aribada”, que era una persona embera que a través del poder de las plantas y de una formación espiritual de años, se prepara para que cuando muera resucite convertido en una especie de hombre-animal; que puede vivir según los jaibaná unos 200 a 300 años. El segundo personaje estaba compuesto por personas que tenían el poder de convertirse en animal, sea tigre o perros salvajes que a través de la cacería exploraban y conocían nuevas tierras. Estos personajes son denominados en la lengua materna como “Tekū”, que hace referencia a quien tiene el poder de ser animal y embera a la vez” (Entrevista 16, 2019).

El estratega militar “Aribada”, orientado por su jefe espiritual recorría cerros, montañas, ríos y en cada sitio donde llegaba iba marcando con cabezas de animales y según fuera la orden del jefe espiritual, cortaba las cabezas de personas de otros grupos indígenas y las iba dejando como acto de terror para que abandonarían las tierras o se prepararan para la confrontación. Según un Jaibana de Apartadó Antioquia, entrevistado:

“Todas las guerras que orientaba un Jaibaná, a través de su guerrero militar Aribada, las ganaba. Cuando el Aribada regresaba informaba a su jefe lo encontrado, en ocasiones traía cabezas, oro, pescado y plantas como muestra de la riqueza de estas tierras. Eso animaba al guía espiritual avanzar en la colonización de estas tierras” (Entrevista 17, 2019).

Cuando se pretendía colonizar nuevas tierras, primero se media el poder espiritual, si el Jaibaná veía que era más fuerte que el jefe espiritual del territorio a colonizar, la confrontación estaba marcada por fiestas y ritos que preparaban a los guerreros que se adueñarían de las nuevas tierras. Si en el análisis espiritual se determinaba que la contraparte tenía más poder, no se colonizaba solos, sino que se hacían alianzas con otros clanes hasta lograr la victoria. “Era importante tener en cuenta que las tierras a colonizar debían tener las siguientes características: Riqueza en animales, en plantas y sitios para el desarrollo de cosechas” (Entrevista 18, 2019).

I.6.6. El miakera como práctica social, cultural y de economía embera.

Según el sabio Jaibaná de Apartadó, el “*Miakera Maibará*”, o *Miakera Maita*”, es la “práctica social, política y económica que los Embera usaban para organizarse en comunidad,

de ella dependía su fortaleza organizativa, espiritual, su reproducción familiar, el ordenamiento y dominio territorial. Esto es lo que la literatura occidental ha definido como nomadismo, el “*Miakera Maibará*”, o *Miakera Maita*, partía de un diagnóstico hecho por el Jaibaná sobre las tierras para cultivar y desarrollar a las familias; lo que significaba que eran tierras de poblamiento comunitario, pero a la vez, de tránsito, donde se quedaban por tiempos mientras se cazaba, pescaba, sembraba, cultivaba y se recogían las cosechas. Dependiendo de la riqueza de las tierras de ello dependía el tiempo que el grupo permaneciera en estas” (Entrevista 19, 2019). Lo que significa que en materia política, económica y territorial la Nación Embera ha tenido unas formas de planeación del desarrollo y unas prácticas de ordenamiento territorial, a través del “*Miakera Maibará*”, o *Miakera Maita*. A través de esta forma de organización se desarrollaban patrones de economía colectiva, pues esto permitía abundancia de cosechas que generaban dominio sobre las tierras, y por ende dominación de otros grupos, que se expresaba mediante el matrimonio de los clanes poseídos y poderosos con otros. Para el Jaibaná entrevistado: “*Lo que significaba que si en un “Miakera Maibará”, o Miakera Maita, llegaba un clan común con un determinado número de personas, cuando se retiraban de esas tierras el clan se doblaba o triplicaba en miembros, esto representaba poder y dominio; con ello se empezaron a desarrollar las grandes familias que viven en los tiempos de hoy. Por ejemplo, la pudiente familia Domicó, se debe a esta práctica de economía propia. A través de ello colonizaron, o integraron a nuevos miembros a este clan. Lo mismo ocurre con los Sinigui, con los Yagarí, con los Queragama, con los Bailarin, con los Tamaniz; por poner un ejemplo de las castas y familia que generaban las prácticas económicas más grandes de esos tiempos*”, (Entrevista 20, 2019).

Es así, que es a través de la economía Embera, que se desarrolló los máximos procesos de colonización entre grupos, a finales del siglo XVII y siglo XVIII. Como se puede observar en los mapas de hoy como están establecidos estos grupos, desde Alto Baudó, Alto San Juan; el

corredor del Darién y el Ismo Panameño; las familias que habitan estos territorios están ubicados en los ríos, las escasas llanuras, y los cerros estratégicos. *“Lo que significa que es el reflejo de la estrategia económica usada por los ancestros hace mas de 300 años. En esta actividad de resistencia y colonización de nuevas tierras combinaban cerros como ubicación estratégica en lo militar, llanuras como sitios importantes para lo económico; y los ríos como sitio estratégico de colonización, comercio y relaciones sociales y de poder entre grupos”* (Entrevista 21, 2019), en ese orden de ideas, se puede concluir que la combinación entre la actividad militar y la económica creó un nuevo mapa territorial Embera por fuera del Chocó. La actividad militar a través del “Aribada” y el “Jaibanismo”, la práctica económica del “*Miakera Maibará*”, o *Miakera Maita* y la integración familiar hizo que estos grupos llegaran a Antioquia. Desde allí se concluye que, los Embera de Antioquia, son producto de la colonización occidental, la colonización intra-grupal, la actividad militar y la actividad económica, de los últimos 300 años. Cuando llegaron a establecerse en estas nuevas tierras, ya no estaban sus hermanos Nutabe y Tahamí; y lo que quedaba era un reducto de los Catío, que según Sinigui, “se mezclaron con las primeras familias Embera que pisaron las tierras de Antioquia, de allí que se conoce en los tiempos de hoy el linaje de los Carrauta” (Entrevista 22, 2019).

Así el presente marco teórico se basa en una descripción de la estructura organizativa de la Nación Embera, en la que se toman los siguientes elementos: i) orígenes de la Nación Embera de Antioquia; ii) ejercicio comparado de su forma de organización tradicional, hasta el periodo postconstitucional; iii) sus niveles de representación; iv) mecanismos de relacionamiento frente al Estado; v) principios de paridad, horizontalidad y de gobierno a gobierno; vi) espacios de participación y representación; vii) así como las definiciones y relaciones de poder y el poder en si mismo; y viii) el diseño institucional embera en el marco del constitucionalismo indígena colombiano de 1991.

Señalando también que es un marco teórico sustentado mayoritariamente en la memoria y tradición oral de la sabiduría de los actores entrevistados, pues, no se pudo encontrar literatura occidental referida al colonialismo fiscal indígena y las relaciones de poder en la Nación Embera de Antioquia.

CAPÍTULO II:

II.1. El Constitucionalismo Indígena Colombiano de 1991⁸⁹.

No existe un concepto unificado en la región de América Latina y el Caribe, que permita un consenso sobre una definición única del proceso de inclusión y de reconocimiento que las constituciones de los distintos países tengan para con los pueblos indígenas. En países como Bolivia y Ecuador, se habla de constituciones plurinacionales; en otros países como Argentina y Chile, ha mediado de los años noventas en adelante se hablaba de la idea de los Estados multiculturales. Sin embargo, lo que se presentó dentro de las reformas constitucionales como un genuino cambio de paradigma⁹⁰, a partir de la incorporación de cláusulas de reconocimiento que reflejaban la “multiculturalidad” del Estado, incluyeron en sus formulaciones un uso -y abuso- de una terminología que se referenciaba a lo “multi - pluri” (Alba y Castro 2010), pero que no terminaba de definir y delimitar su propio ámbito de aplicación (Ramirez, 2015).

Algunos teórico como Will Kimblik, han venido acuñando desde una perspectiva del pensamiento liberal, en una confirmación del multiculturalismo como un ejercicio de reconocimiento de distintas culturas que conviven al interior de un Estado o una sociedad; “Los debates de las últimas décadas en América Latina sobre los derechos de los Pueblos

⁸⁹ Este concepto se ha venido posesionando con fuerza en países como Argentina, Chile, Bolivia, Ecuador y Colombia

⁹⁰ Lo que precisamente será refutado con esta tesis, principalmente enfocados en el caso de Argentina. Si bien constitucionalistas como Bidart Campos fueron entusiastas frente a la inclusión del art. 75 inc. 17, otros se mostraron más prudentes y hasta contrarios a su incorporación (Badeni 2006, Ekmekdjian 1997, entre otros).

indígenas⁹¹ han girado, en gran medida, alrededor de nuevas categorías que caracterizan a los Estados, las que dan cuenta de transformaciones en los propios modelos estatales que ahora sí incluirían a los Pueblos indígenas como sujetos o actores políticos (Ramírez, 2015).⁹²

En Colombia, autores como H. Valencia, consideran que el constitucionalismo responde a la tradición “independentista” de los padres del republicanismo, el centralismo, el presidencialismo, el confesionalismo, y las “libertades públicas limitadas”. Parafraseando a este pensador colombiano, se puede concluir que, el constitucionalismo no es más que unas cartas de batallas, que permiten la concentración del poder en un grupo minoritario. El *reformismo* constitucional como categoría que refuerza el constitucionalismo, “*opera como una eficaz estrategia de auto-legitimación a través de la cual los sectores dominantes han intentado crear consenso y han logrado prevenir un cambio. En efecto, la recurrente apelación del establecimiento al constitucionalismo como un remedio para todos los males sociales ha sido un esfuerzo permanente por contener y disolver la insurgencia de los sectores populares periféricos de la sociedad, preservar y asegurar los intereses de los estratos superiores y centrales de la pirámide social y, en últimas, conferir a todo el sistema una apariencia de legitimidad y racionalidad*” (Valencia, 2010).

La teoría política indígena más reciente en Colombia, ha llevado a los niveles de la academia a hablar de la interculturalidad como un ejercicio parte del reconocimiento entre iguales. Pensadores como Ramírez. S., afirman que “*La interculturalidad se convierte así en el concepto que mejor responde a las demandas de generación de una relación diferente entre el Estado y los Pueblos indígenas (Briones 2009); basada ya no en la tolerancia sino en el respeto hacia formas de vida, cultura y una cosmovisión diferente*”. (Ramírez, 2015).

⁹¹ Desde la perspectiva jurídica, y de modo ejemplificativo, pueden señalarse autores tales como Magdalena Gómez (2002), Esther Sánchez Botero (1998), Raquel Yrigoyen Fajardo (1999), Milka Castro (1998), Rachel Sieder (2002), quienes han realizado aportes significativos para entablar diálogos con juristas que hasta entonces desconocían la dimensión cultural y política de la diversidad –y sus consecuencias- en sus análisis.

⁹² Diferentes autores participan, desde miradas muy diversas, de estos debates. Desde aquellos representativos de la literatura anglosajona (se cita a Kymlicka como aquel que desde una mirada liberal ha realizado un notable esfuerzo teórico para incorporar la diversidad, y con ella a los Pueblos indígenas), hasta otros que llevan adelante un análisis pormenorizado de la situación en América Latina, tales como Boaventura de Sousa Santos (2010), Bartolomé Clavero (1994) y otros, quienes son interlocutores permanentes de los debates que suscitan la situación actual de los Pueblos indígenas.

Continúa esta autora: *“La idea predominante es que las culturas deben ser simétricas, recíprocas, deben dialogar y compartir, intercambiar y enriquecerse mutuamente (Díaz-Polanco 2004). Se puede pensar también en la imbricación de las culturas, que éstas no se desarrollen aisladamente, sino por el contrario, que el contacto entre unas y otras va alimentándolas. La interculturalidad es un paso más hacia la inclusión”*⁹³. (Ibídem).

En Colombia se habla del reconocimiento constitucional de derechos debido a que la forma de organización política es de un “Estado Social de Derechos⁹⁴”, que reivindica la dignidad humana, el pluralismo cultural y democrático. Sin embargo, es importante que se tenga una clara definición conceptual sobre qué reconocimiento debe aplicarse para este caso; entendiendo que la interacción indígena y Estado se da bajo instrumentos legales (racionalidad jurídica).

En Colombia la interacción permitida por la legalidad es a través del parlamento; mesas creadas por ley, o en mesas productos de las movilizaciones y exigencias indígenas que son refrendadas por actos administrativos de los gobiernos. El reconocimiento que activa las relaciones de poder en estos espacios está cruzado por las lógicas estatales que parten por el acatamiento al imperio de la ley, en el sentido del Estado de Derecho; donde lo válido es lo que se da en los formalismos y en los espacios permitidos por el Estado y la Constitución. Allí el reconocimiento se da a través de unas relaciones de poder asimétricas; los indígenas participan en total desventaja, porque las lógicas de interacción se dan bajo los parámetros del poder colonial. Lo que significa que no solo el reconocimiento de un actor que históricamente haya estado excluido lo convierte en sujeto activo; pues reconocerlo legalmente en si muchas veces significa una condición pasiva del sujeto porque puede llegar a creer que por el hecho de que se le reconozca... lo activa como sujeto de derecho y es claro que el mero reconocimiento no es suficiente; pues dicho reconocimiento tiene sentido y es efectivo... si el mismo se convierte en la entrada que activa una constante lucha que

⁹³ El principio de igualdad tiene mucho que ver con la interculturalidad. De lo que se trata es de dotar a la interculturalidad de mayor poder explicativo enriqueciendo su contenido. Si partimos de un principio de igualdad sustantivo, la igualdad entre culturas es fundamental para poder garantizar, en este caso, los derechos de los Pueblos indígenas.

⁹⁴ Artículo 1 Superior.

sirva como un instrumento de transformación. En otras palabras, no siempre que se esté dando un reconocimiento se está garantizado unos derechos; porque lo que se percibe es que muchas veces la forma más estratégica e inteligente, desde el punto de vista técnico y legal para negar un derecho... es crear una cortina de reconocimiento que no significa la reafirmación y autonomía del sujeto, si no... su integración para la negación. De hecho, parafraseando a Honneth, el reconocimiento de derechos implica en realidad la atribución al otro de la capacidad de cumplir con determinadas obligaciones, fundamental para la construcción de la dimensión normativa de la subjetividad. *“El reconocer no constituye una condición necesaria para el conocimiento de la naturaleza en la misma medida en que lo es para el conocimiento de otros hombres: Podemos agotar una actitud reificante frente al mundo objetivo, sin por ello perder la posibilidad de un acceso cognitivo a éste, mientras que no podemos ya reconocer a otras personas como “personas” en el momento en que olvidamos nuestro previo conocimiento de ellas”* (Honneth, 2007). Por eso, el reconocimiento real y político debe ser la constante reafirmación y auto-reconocimiento del sujeto para que se tenga en cuenta que el reconocimiento válido será el que permita siempre la lucha por confirmar sus derechos. En ese sentido, los reconocimientos legales serán efectivos si se articula a un reconocimiento social y político.

En medio de toda esta variable de definiciones que se puedan encontrar en el continente; es importante tener en cuenta que la relación entre los derechos ciudadanos y la principal carta magna de las democracias liberales; que permite el reconocimiento de la diversidad de expresiones culturales y sociales que conviven en un mismo Estado; más que preocuparse por encontrar una definición conceptual unificada, es contar con una aproximación conceptual que permita llevar a los niveles de la naturaleza de las constituciones... los derechos de poblaciones diversas; en otras palabras, para hablar del constitucionalismo y de los derechos de las sociedades indígenas contemporáneas, es importante tener en cuenta que estos derechos estarán siempre en una constante lucha por su reconocimiento.

Es así, que por constitucionalismo indígena se debe reconocer al “conjunto de normas orgánicas de rango constitucional que incluye unos derechos diferenciados; que confirman y reafirman a un sujeto portador de una condición inalienable de derechos fundamentales que en el ejercicio intercultural del derecho individual reconocido por las democracias liberales... se auto-referencian unos derechos colectivos”. (*Entrevista 23, 2019*). En otras palabras, es un ejercicio de reconocimiento dialógico entre unos derechos culturales, comunitarios y territoriales y unos derechos inalienables e individuales del sujeto indígena. En ese orden de ideas, el constitucionalismo indígena responde al ejercicio social, político y jurídico de sujetos colectivos que frente al Estado se definen como paritario y que desde su cosmovisión no solo ejercen la titularidad de unos derechos; sino que son vitales en la construcción de las sociedades diversas culturalmente. Como se verá más adelante, es así, como el constitucionalismo indígena colombiano persigue la inclusión real y efectiva de aspectos como: Política fiscal y ambiental desde la interculturalidad; regímenes de gobiernos propios y comunitarios, administración territorial; participación política y administración de justicia propia. El constitucionalismo indígena enseña que no sólo se debe hablar de la persona en su estructura inalienable de derechos individuales; sino que se debe tener presente los derechos colectivos de aquellos pueblos que, sin el ánimo de asociarlo con secesión o separación del Estado, conviven bajo una misma lógica de organización de la sociedad.

El constitucionalismo indígena colombiano de 1991, marcó un paradigma político y jurídico para el país en materia de pueblos indígenas, al reconocer la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, creándole un escenario de retos y desafíos a la sociedad indígena y a sus gobiernos, cuando los equiparó en funciones y competencias a las entidades territoriales, señaladas en los artículos (286) y (287). Les otorgó funciones de jurisdicción y de justicia, artículo (246) Superior. Definió los alcances de los gobiernos indígenas en el artículo (330); así como las garantías básicas de participación política en el Senado y la

Cámara de Representantes (artículos (171) y (176); y las facultades tanto al Congreso de la Republica para que expedida una ley especial de ordenamiento territorial a través de la ETIS artículo (329); como al gobierno nacional en el artículo (56) transitorio sobre las facultades para expedir normas que ponga en funcionamiento a los territorios indígenas en materia fiscal. En este campo fiscal, sin que se haya expedido la ley de la que trata el artículo (329) y las funciones a las que se refiere el (56) transitorio, los territorios indígenas legalmente protegidos por la figura jurídica de resguardos participan en renta nacional en el Sistema General de Participaciones (SGP), según el artículo (356).

Es así que cuando se habla de constitucionalismo indígena colombiano, “*se hace referencia al conjunto de normas que hacen parte integral de la Constitución, que identifica y reconoce a los pueblos indígenas como sujetos colectivos e individuales de derechos. Esto es que existe una fuerte articulación entre los derechos individuales y colectivos. Lo que denota una condición binaria del sujeto, pues, por un lado, se es titular de los derechos individuales; por otro, también de derechos colectivos*”. (Entrevista 24, 2019).

CAPITULO III:

III.1. Colonialismo Fiscal y Autonomía Indígena.

Resulta desafiante hablar de una relación de un concepto de la teoría general económica que no se ha desarrollado en la literatura Embera aun; con el debate existente entre los pueblos indígenas y el constitucionalismo colombiano de 1991, en materia de la participación de los resguardos indígenas en la política fiscal del Estado. Hablar de “colonialismo fiscal” y “política fiscal indígena”, genera un desafío a la institucionalidad indígena que debe abordar con alta prioridad en los mandatos de las organizaciones, y las decisiones comunitarias estos asuntos que sin duda son los temas de polémica en los congresos indígenas y las juntas

directivas. Plantear en medio de la multiplicidad de conceptos y definiciones encontradas sobre “política fiscal” una definición que permita entender el papel del Estado en la política económica colombiana y su relación con los territorios indígenas, amerita sin duda un gran esfuerzo heurístico que construya un marco teórico de acercamiento al debate general de las cuestiones fiscales, pues si bien las comunidades indígenas están cruzadas de manera dependiente por la política fiscal colombiana, no existe un concepto propio desde la Nación Embera de Antioquia que permita determinar una sola definición del colonialismo fiscal, como concepto y práctica. Es por ello que para este ejercicio, resulta pertinente que sea las Naciones Unidas, la que recoja la definición más ajustada al espíritu del presente trabajo, desde la visión occidental; la organización internacional afirma que política fiscal es: *“El conjunto de instrumentos y medidas que toma el Estado con el objeto de recaudar los ingresos necesarios para realizar las funciones que le ayuden a cumplir con los objetivos de la política económica general”*⁹⁵. Para uno de los líderes embera entrevistado, la relación entre las comunidades y el Estado en materia de participación en la renta de la nación crea un ‘colonialismo fiscal’; entendiendo por ello, la “dependencia, dominación y pérdida de autonomía frente al Estado a cambio de recursos económicos que no están resolviendo los principales problemas sociales en los territorios” (*Entrevista 25, 2019*). Es por ello que de nada sirve un reconocimiento constitucional si el mismo no representa una agenda autónoma de la administración de los fondos públicos. Pues no es suficiente un reconocimiento de autonomía, si los gobiernos embera siguen dependiendo de la voluntad de los alcaldes y gobernadores de los departamentos para la gestión de sus asuntos fiscales. Lo fiscal no es un asunto solo de autonomía, sino de libre-determinación entendido como “la libre determinación es especialmente importante para asegurar que los pueblos indígenas puedan gobernar sus comunidades de forma autónoma, es decir, el derecho a ejercer las actividades administrativas y regulatorias” (Sousa, Alves. 2015)

⁹⁵ MARTNER. R. “EL PACTO FISCAL”. Área de Políticas Presupuestaria y Gestión Pública, ILPES, CEPAL, Naciones Unidas. 2006.

La Constitución colombiana en los artículos 350 a 360 superiores regula todos los componentes de la política fiscal del país. El artículo 356, prescribe que los resguardos indígenas participan de la renta nacional a través del SGP (asignación especial); de la misma manera la nación interviene a la población indígena a través de partidas establecidas en el SGP, (general) que se gira a las entidades territoriales y que son administradas por las gobernaciones y en algunos casos por alcaldías certificadas; mientras los territorios indígenas no se certifiquen para la administración directa de la que trata la Constitución y el Decreto 1953 de 2014. En ese orden de ideas, es claro que el constitucionalismo indígena marca para los resguardos y territorios, la oportunidad de convertirse en actores fiscales con la posibilidad de poner en funcionamiento la autonomía administrativa indígena, si se tiene en cuenta que la política fiscal son las erogaciones, decisiones y medidas que toma el Estado en materia del presupuesto público. Ya el Estado a través del gobierno ha puesto en función el mecanismo legal con sustento constitucional (artículo 56 transitorio), para que los pueblos indígenas sean actores fiscales del país en lo concerniente con la administración y el funcionamiento de sus territorios.

No obstante, si bien es cierto que los territorios indígenas después de 27 años de vida constitucional dan un paso hacia la administración de recursos de la nación; también es cierto; que aunque los territorios indígenas tengan un alcance constitucional que los asimila a las gobernaciones y las alcaldías, es importante tal como se verá más adelante que no se desconozca que tanto los gobiernos indígenas y sus figuras territoriales... tienen una particularidad orgánica que históricamente y culturalmente los hace distintos.

Si bien es importante resaltar el papel del constitucionalismo, en materia de derechos para los pueblos indígenas y sus facultades de autogobierno y control en su ámbito territorial; también es pertinente volver a recordar que las competencias y funciones de los gobiernos de los pueblos indígenas no son una invención de la democracia liberal moderna, ni mucho

menos una construcción del Estado nación, pues desde los tiempos de la colonia se reconocía: *“cuatro y medio siglos atrás (1542) la Legislación de Indias estableció que: En los conflictos entre indígenas se aplicaran sus propios usos y costumbres; siempre y cuando no resulten claramente injustos”* (Gómez, 2015). Los actores de la Colonia, reconocieron que los pueblos indígenas tenían sus propias instituciones y formas de administrar sus vidas. Estos pueblos responden a sociedades preexistentes a la república y a la construcción del pensamiento europeo-occidental; por lo tanto, eso hace que, para éstos el reconocimiento constitucional de sus derechos los envuelva en un campo binario en el que por un lado... son sujetos de *especial protección constitucional* y por otro... sean sociedades que desarrollan el “Bia Nibaita” bajo las reglas de gobierno, convivencia y marcos culturales al margen del Estado. El ejemplo más claro sobre esta afirmación se expresa a través del ejercicio jurisdiccional, en el que, por un lado, la Constitución crea la jurisdicción especial indígena (JEI), que es el ejercicio de coordinación entre las autoridades de justicia indígena y las autoridades de la república; y por otro, la justicia propia de los pueblos indígenas es preexistente al Estado y no necesita del concurso estatal para funcionar y ser legítima.

Los temas señalados en el constitucionalismo indígena hacen parte de la generalidad de la vida de los pueblos indígenas; en el presente trabajo, vale la pena detenerse un poco con el fin de señalar que la política fiscal que creo el constitucionalismo para los pueblos indígenas debe ser vista desde una combinación dialógica entre el colonialismo fiscal y la autonomía indígena.

En primer lugar, el colonialismo fiscal es un concepto que encierra una discusión no solo de la llegada de los pueblos indígenas a los asuntos fiscales del Estado, creando con ello un campo administrativo ordinario o de la función pública indígena, o para ser más profundos, de la necesidad de contar con una cláusula general de competencia indígena en el marco de la Constitución y La ley; si no que también, de manera intrínseca... crea un marco de límites

necesarios que mide hasta dónde se responde a una cláusula general de competencia en la función pública indígena frente a las responsabilidades atribuidas a partir de la relación indígena y Estado; y cuáles son las funciones propias de las dinámicas ancestrales de estos pueblos. En segundo lugar, la cuestión: Pueblos indígenas y política fiscal como lo ha dicho la ONIC, “*responde en gran parte a las dinámicas de responsabilidad de las autoridades de los territorios indígenas y su relación con recursos de la hacienda pública que deben estar al servicio del Bia-nibaita*”⁹⁶. En otras palabras, con recursos públicos el cual involucra fuentes de ingresos y salidas (gastos e ingresos). Así como gastos e inversión, el cual debe contemplar las prioridades de desarrollo de los pueblos. (Artículo 7, convenio 169 de 1989 OIT). Allí es importante señalar que si bien los pueblos indígenas participan en renta nacional como el resto de las entidades territoriales, a la que se refiere el artículo 286 superior, existe una gran desventaja para los resguardos, entendiendo que los mismos solo han tenido durante los últimos 25 años acceso a recursos del SGP de asignación especial, debido a que no recaudan tributo ni acceden a otras fuentes de recursos públicos, creando con ello una relación directa de *dependencia en materia fiscal* a través de recursos limitados puesto que solo hay una relación fiscal siempre que hay conexión con el SGP indígena, desde la asignación del 0,52% del sector especial que corresponde al 4% del total general ordinario (según ley 715 del 2001). Además, porque las transferencias de los resguardos han sido administradas por los municipios y departamentos; profundizando la dependencia de la autonomía indígena a las entidades territoriales.

Es así, que resulta importante revisar a fondo los cambios estructurales a esta condición de *dependencia general* que trajo consigo la expedición del Decreto 1953 de 2014, el cual fue más allá de la relación en materia fiscal entre los territorios indígenas y el Estado, sujeto solo al SGP de los resguardos. Con este nuevo decreto, se considera por un lado, que se acabaría al

⁹⁶ Asamblea General ONIC, socialización decreto 1953 de 2014. Silvania Cundinamarca. Mayo de 2017.

menos la dependencia fiscal absoluta de los resguardos basada solo en las transferencias de la asignación especial; por su acceso y administración directa a otras fuentes de recursos públicos; y por otro, el aspecto fiscal para los pueblos indígenas capta otros ingredientes al contar con elementos más agresivos y que lleva a cambios sustanciales en la cláusula general de competencia indígena, por las reglas que define la nueva norma; igual que por los cambios internos necesarios que deben hacer los gobiernos indígenas cuando les toque responder a otros requerimientos públicos, los cuales pueden alterar las acciones tradicionales de legitimidad en las decisiones y adaptaciones que necesariamente deben hacer las comunidades cuando acepten la implementación de los alcances de una norma foránea, expedida por una entidad del Estado sobre sus territorios; y que sin duda obliga a los gobiernos indígenas a tomar decisiones estructurales en materia fiscal en sus territorios, porque no solo pueden administrar los recursos públicos de la nación; sino ejercer una política monetaria propia sobre gastos e ingresos que se de en los territorios luego de la implementación de las medidas administrativas de las autoridades indígenas en lo local; lo zonal, lo departamental y lo nacional.

La nueva norma que ponen en funcionamiento los territorios indígenas permite un acceso directo al total del componente general del SGP ordinario⁹⁷, involucrando el acceso no solo al campo especial de los recursos de asignación a los resguardos desde el segundo sistema planteado en la norma; si no al global en relación a la Educación y la Salud, más conocido como situado fiscal (hoy ADRE), del que trata el artículo 356 de la Constitución; también de acceso a recursos públicos de fortalecimiento a la Justicia y al Agua Potable y el Saneamiento Básico (decreto 1953). En otras palabras, el acceso de los territorios indígenas a recursos públicos de las transferencias ordinaria, y otros, sin que se hayan constituido las ETIS... les da una categoría especial de territorios certificados que claramente entran al debate de la

⁹⁷ A través del decreto 1953, los territorios indígenas que se certifiquen podrán administrar los recursos de salud, educación, transferencias y actuar como actores de gestión respecto a los temas de justicia y agua potable y saneamiento básico.

descentralización política en Colombia, pero esta vez desde una valoración política, cultural y territorial distinta a la discusión de los municipios y departamentos. El concepto de descentralización lleva aparejado el de centralismo; lo que significa que el diseño del Estado nación-republicano, y el reformismo constitucional entendido como verdaderas cartas de batalla han determinado durante un proceso de 16 constituciones republicanas, los ordenes, o más bien, los niveles territoriales y a partir de allí las instituciones funcionales al pensamiento republicano, criollo y conservador. El debate de la descentralización más que una aspiración democrática y utópica; se ha convertido en un instrumento de legitimación del centralismo, que sustentado en el poder del clero católico... alimenta la concentración del poder en Colombia y por ello no es posible hablar de: municipios, gobernación o provincias; sin antes entender la naturaleza orgánica de la organización territorial y política del Estado moderno colombiano. De igual forma, no se puede perder de vista que *“el centralismo fue además una herencia del periodo colonial, caracterizado por un sistema político burocratizado y jerarquizado impuesto con una camisa de fuerza a la realidad heterogénea y volátil de las colonias”* (Valencia, 2010). Igual que la concepción de la descentralización federal, que es un pensamiento liberal frustrado y que aun sigue durmiendo en la melancolía de la historia de las expresiones revolucionarias que el santanderismo no pudo posicionar ante el bolivarismo. Distinto ocurre con los territorios indígenas en la que en su mayoría no responde a las figuras constitutivas del Estado nación; al contrario... los resguardos coloniales, resguardos republicanos, los resguardos por Constitución y los territorios ancestrales, son figuras políticas administrativas propias que responden a una concepción de territorialidad ancestral, ajena a la definición del Estado occidental moderno.

En ese orden de ideas, el Decreto 153 de 2014, de manera concreta sobre el funcionamiento de los territorios indígenas, invita al Estado colombiano a revivir la discusión sobre la descentralización político-administrativa y la autonomía política territorial y fiscal de

las entidades territoriales. Esta discusión puede cobrar un espacio legítimo y auténtico de lo que ha sido la historia de creación de la república y el marco general de la cláusula de competencia de la función pública, puesto que los territorios indígenas no son una categoría territorial administrativa categorizada o enumerada como los municipios, sino territorios ancestrales, el cual muchos de ellos fueron demarcados o “formalizados” por la Corona Española, en tratados de guerra con los indios⁹⁸; o en su mayoría, figuras ancestrales de posesión y configuración administrativa tradicional, definidas por los mandatos de los congresos indígenas que datan de siglos⁹⁹.

Colombia es un país de regiones, y en ello muchas de ellas son de territorios indígenas. Como se ha señalado, el 30% del territorio colombiano puede tener la oportunidad desde una perspectiva política territorial y no de municipalidad, de ser una verdadera apuesta de transformación y rompimiento paradigmático a la concepción colonialista y centralista de entender el país desde un doble discurso de autonomía condicionada desde la Capital.

El funcionamiento en materia fiscal de los territorios indígenas contempla antes que el acceso o administración de recursos públicos, la concepción de la autonomía política territorial. Existe allí una gran diferencia con los municipios, pues éstos, tienen una concepción de política fiscal sujeta en gran parte solo a los recursos públicos mediante la modalidad clásica y tradicional del sistema del Estado criollo; mientras que los pueblos indígenas, ven la política fiscal de la que trata el Decreto 153 de 2014, como una herramienta que debe estar en función de lograr la autonomía política administrativa y territorial, como camino a la libre determinación. Así, el viejo debate de la descentralización y la naturaleza de Estado para el caso de los pueblos indígenas, toma un elemento sustancial distinto que no cabe en la discusión de la descentralización basada en la connotación

⁹⁸ Los resguardos coloniales o republicanos cuentan con escrituras creadas antes del mismo Estado criollo. Su naturaleza jurídica tienen una dimensión legal especial según providencia del Consejo de Estado.

⁹⁹ El cual cuentan con un elemento de formalización en el decreto 2333 de 2014.

federalista del Estado o la definición centralista que es la que ha imperado desde la creación de la república.

Según los debates internos de la ONIC respecto al alcance del decreto 1953, para los pueblos indígenas, la autonomía territorial y política no viene de las consideraciones normativas y políticas del Estado; sino desde los mismos gobiernos de los pueblos ancestrales en materia fiscal, así ésta sea una construcción a la cual los indígenas se han venido adaptando desde las relaciones de interculturalidad definido en el constitucionalismo; o se han insertado a partir de su relación con la función pública... la autonomía de los pueblos indígenas es el elemento de interpretación del campo fiscal. Por eso, tal como se señaló en la Sentencia 617 de 2015 por parte de la Corte Constitucional, el Decreto acá referido, no puede leerse solo en perspectiva de los cinco sistemas, *SGP de los resguardos, Educación, Salud, Agua Potable y Saneamiento Básico y Fortalecimiento a la Justicia*; sino que el punto de partida para su entendimiento es el capítulo sexto¹⁰⁰ que en si, es el primero; sobre los ámbitos y principios de aplicación que tiene que ver con las funciones y competencias de los gobiernos de los pueblos indígenas en sus territorios, y ello va más allá del campo fiscal y administrativo. Las autoridades y consejeros de la ONIC, como promotores del Decreto de autonomía indígena, afirman que “la política fiscal indígena tiene sentido si la misma está en función del fortalecimiento del ejercicio de libre-determinación de los pueblos”. (ONIC. Octubre 12 de 2016).

CAPITULO IV:

IV.1. Alcance del Decreto 1953 de 2014.

¹⁰⁰ Capítulo de los principios del Decreto 1953 de 2014.

Con la expedición del Decreto 1953 de 2014¹⁰¹, mucho se ha dicho en escenarios que van desde la academia, pasando por el gobierno nacional, otras entidades del Estado colombiano, espacios sociales y populares como la CACEP¹⁰², y al interior de los mismos pueblos indígenas. Cada espacio aborda el debate desde la perspectiva de su propia interpretación. No obstante, vale la pena detenerse un poco y mirar desde una perspectiva distante, pero con el mismo interés de análisis de los escenarios señalados, los pros y los contras de esta norma que ha suscitado; o que a juicio de algunos magistrados de la Corte Constitucional, pudiera ser una norma atípica, pero de gran importancia para el país. (Sentencia 617 de 2015).

Es claro que el Decreto 1953 de 2014, es una norma que lleva intrínsecamente normas de alcance en materia fiscal para los territorios indígenas. En ello resulta importante señalar que el concepto o dimensión de lo fiscal para los pueblos indígenas encierra unos elementos de valor distintos a la interpretación del mundo político *kapuria*¹⁰³. En otras palabras, al relacionar los temas fiscales a los que se refiere el decreto en mención, nos ubica en las siguientes consideraciones: Lo fiscal para los pueblos indígenas tiene una conexión directa: a) Una concepción espacial o territorial, b), una consideración temporal y, c) unas competencias y acción gubernamental indígena.

Consideración espacial o territorial: Los pueblos indígenas de manera legal y legítima son dueños del 30% del territorio colombiano. Es decir que el Decreto 1953 de 2014, tiene un campo de acción en más de un cuarto de proporción del territorio nacional, con un ejercicio de trabajo en 30 departamentos, 235 municipios, un censo interno de población que oscila entre dos millones de personas. (ONIC, 2016).

Consideración temporal: Según los principios y criterios jurídicos que le dieron viabilidad a la norma, el decreto referido en el presente trabajo, tendrá vigencia hasta que se expida la

¹⁰¹ Por medio el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los territorios indígenas.

¹⁰² Cumbre Agraria, Campesina Étnica y Popular.

¹⁰³ Occidental estatal.

ley, a la que se refiere el artículo 329 de la Constitución de 1991. O entendiendo que la aplicación del Decreto para los pueblos indígenas es opcional, progresivo y gradual; su aplicación de manera interna puede ser hasta que los pueblos de manera voluntaria se acojan a su aplicación a partir de sus consultas internas.

Consideración de competencia gubernamental indígena: Los territorios indígenas son gobernados por gobiernos propios y cumplen las funciones que el Derecho Propio, la Ley de Origen; así como las que les confiere la Constitución, la Ley, la Jurisprudencia Nacional e Internacional y los Tratados y Convenios Internacionales referidos a los pueblos indígenas. Lo espacial, lo temporal y la competencia gubernamental indígena; son los pilares que sostienen las ideas de un enfoque de política fiscal indígena pensado y diseñado en el Decreto 1953 de 2014.

CAPITULO V:

V.1. Análisis y Aportes a la Autonomía Indígena en el Decreto 1953 de 2014.

Si bien, es importante resaltar que es a partir del constitucionalismo indígena colombiano y particularmente con la expedición del Decreto 1953 de 2014, que los territorios indígenas cuentan con una herramienta legal, técnica y política, producto de las mingas indígenas y la lucha social, la cual le marca el camino en un Estado Social de Derecho para la consolidación de la autonomía política, territorial y administrativa, sobre los asuntos de derechos y deberes que deben ser garantizados por el Estado colombiano. También resulta pertinente considerar que el decreto referido, *“no es un fin en sí mismo; es un medio que le permite a los pueblos indígenas avanzar hacia la autonomía administrativa y fiscal como pilares fundamentales en el proceso de construcción de gobiernos autónomos y soberanos en sus territorios”* (Entrevista 25, 2018). No obstante este mecanismo de gestión fiscal les crea a los territorios

indígenas tareas y desafíos que deben afrontar, pues si bien los pueblos indígenas no son una construcción de la Constitución Política... la misma carta magna les otorgó a sus territorios, sus autoridades, gobiernos y comunidades, unas competencias que deben ser asumidas a través de acciones afirmativas estructuradas y basadas en un enfoque diferencial que interrelacione a la pluriculturalidad con el resto de la sociedad colombiana; las instituciones del Estado y entre las mismas comunidades en su conjunto.

En ese sentido, al ser los pueblos indígenas actores políticos con instituciones propias y con otras de tipo intercultural, (o apropiadas) definidas como aquel proceso “*realizado por los pueblos andinos de apropiación, adopción, adaptación y re-significación de las instituciones coloniales como el cabildo y resguardo*” (Gómez, 2015); sus acciones de trabajo deben ser direccionadas hacia un campo dual donde en primer lugar: Se trabajen las estrategias de unificación de criterios que les permita por un lado, la consolidación de cuerpos territoriales asociados para la acción administrativa, fiscal y política; eso no significa la ruptura histórica, o un cambio sustancial que lesione las luchas tradicionales de cada organización, pueblo o comunidad; por el contrario, las estrategias deben darse bajo el principio de *agrupación territorial* para la administración de los asuntos públicos relacionados con el Estado y no para que un proceso hegemonice a otros, o se termine agudizando los conflictos internos por el manejo de recursos y presupuestos¹⁰⁴. Por otro; crear conciencia de enfoque diferencial e intercultural al interior de los mismos pueblos indígenas; pues el desafío de la autonomía territorial y administrativa trasciende las fronteras territoriales, culturales, políticas y organizativas de todos los pueblos indígenas y los invita a mirarse no como grupos, clanes, nodos o procesos particulares; sino como actores que deben tener una apuesta común de autonomía territorial, a partir de la implementación de políticas fiscales que fortalezcan el “Bia Nibaita”. En otras palabras, se puede decir también que este es

¹⁰⁴ Esto porque existe en Colombia procesos de comunidades o pueblos indígenas más fuertes que otros.

un momento de oportunidad para discutir y trabajar sobre la autonomía desde el Decreto 1953 del 2014; es un examen a los pueblos indígenas sobre el sentido político y la táctica de cohesión social, intra-cultural e interdependiente entre naciones y pueblos indígenas. De hecho, los requisitos numéricos planteados en el decreto, para la administración directa de la Educación y la Salud, no pueden restarle el alcance político universal y estratégico que esta norma como producto de la lucha indígena... pone hoy en las manos y la conciencia milenaria de quienes siempre han pregonado la autonomía económica y fiscal como una herramienta para la pervivencia cultural.

En segundo lugar; la política fiscal indígena hace una advertencia a la proyección de la Nación Embera de Antioquia, hacia la autonomía política administrativa porque la misma es un “*arma de doble filo*”; la cual debe ser utilizada con *Sø Bia*, gran sabiduría y comprensión por las diferencias internas y los riesgos propios y foráneos. Por un lado, se debe señalar el cuidado que hay que tener para que la administración no le gane a la organización, es decir, no se cambie el principio organizativo por el criterio administrativo. Pues lo organizativo hace referencia al aspecto cultural, al tejido social y político de la Nación Embera; mientras que lo administrativo es una herramienta en función de ello; en otras palabras, un complemento estratégico. Por otro, en el caso dado donde lo administrativo le gane a lo político, se puede decir que la organización pierde ante la delegación. Las organizaciones indígenas dejarán de ser estructuras que representan una esencia social y política del movimiento indígena; para convertirse en operadores de los programas misionales del Estado. Es decir, el gobierno y la autoridad Embera serán cambiados por el gerente de la administración o la burocratización indígena. Lo que significa... llevar a la estructura organizativa de la Nación Embera hacia unas ricas ONG's indígenas dedicadas a la administración, la corrupción y la exclusión interna.

En medio de este escenario, que es el no deseado, y lo que no se busca con la autonomía indígena, el proceso estará más en función de la delegación, la representación y la administración; y no al servicio de la organización y la cohesión socio-cultural y política de las comunidades. Se considera que se puede superar esta línea sensible y peligrosa, y lograr llegar al propósito del funcionamiento autónomo de los territorios Embera que busca el fortalecimiento de los gobiernos autónomos y el empoderamiento de los procesos comunitarios y organizativos, siempre y cuando se corrijan las interferencias que dividen y crean conflictos internos y se realicen mayores esfuerzos por fortalecer la democracia Embera en los territorios. Para ello es estratégico que en los espacios de participación y representación haya presencia de todos los actores de la comunidad para que el poder nos se concentre en grupos, personas o familias. También es importante el papel de las veedurías Embera como actores de control y garantías de transparencia; y el fortalecimiento de la justicia propia como una estrategia que garantice la resocialización frente a conductas que rompe el equilibrio de la comunidad y crea desarmonía.

El constitucionalismo indígena ha sido mal interpretado en los asuntos fiscales y lo han convertido en elemento que alienta unas relaciones de poder al interior de la nación Embera que crea tensiones y que sino se revisan bien los cambios que esto trajo, se termina fracturando las dinámicas organizativas que por historia respondían a lógicas culturales conocidas como orgánicas o propias. Y que se han visto alteradas por la interacción de distintos actores que a partir de la construcción de la ciudadanía indígena, producto del constitucionalismo que surgieron a mediados de los años noventa y dos mil, y que ha construido distintas estructuras en el liderazgo y la dirigencia indígena, dispersando los actores del poder en las comunidades, el gobierno y sus organizaciones. Tal como se señala en el objetivo específico 3: Las competencias administrativas generadas por el constitucionalismo indígena sobre la administración de asuntos públicos, muchos de ellos ajenos a la tradición del mundo Embera... sin duda creó un marco de interacción donde se

mueven los actores de poder de las comunidades en perspectiva de las relaciones con el Estado, y de los mismos, en sus propios contextos territoriales, políticos y organizativos; viene trasladando vicios del poder occidental al gobierno embera; pues la planificación social y política resultan cruzadas por el factor dinero y por agudas competencias, divisiones, clientelismo y rivalidades por su administración.

Como se señala en el objetivo específico 4: Es claro que existe una fuerte tensión y confrontación política en las comunidades Embera de Antioquia producto de los relevos generacionales del liderazgo y de los gobiernos, y que en el mismo ámbito existen tres actores importantes en las relaciones del poder que se mueven en dos contextos, (interno y externo). El contexto externo, es aquel en el que las relaciones de poder se dan frente al Estado. El contexto interno, hace referencia a que las relaciones de poder se desarrollan al interior de las comunidades. El primer grupo de actores lo representan los adultos mayores y quienes tienen mayor arraigo a los principios de organización cultural, que representa una autoridad arraigada a criterios de las luchas de los años sesenta, setenta y ochenta; donde se desarrollaron unas fuertes reivindicaciones de derechos. El segundo grupo, es una generación intermedia que defiende la idea de combinar dos formas de organización a la hora de exigir derechos frente al Estado, estos se mueven bajo los ideales de que se puede articular la organización gremial, comunitaria, cultural e histórica con el reconocimiento constitucional. Es decir, hacer un ejercicio intercultural donde se junten el derecho (ley) y la acción organizativa (política). Ahora bien, la generación que se mueve en este grupo pertenece a personas cuyo liderazgo data de los años ochenta y noventa. El tercer grupo, que es sin duda el que en la actualidad gobierna en su mayoría las comunidades embera en el departamento de Antioquia, defiende la idea de que la Nación Embera es parte del Estado; son Estado. Por ende, se debe mantener las exigencias de derechos desde el interior de la institucionalidad. (*Entrevista 26, 2019*). Y para ello ya están establecidos y reconocidos los derechos, con los respectivos espacios de concertación en donde se pueden hacer las exigencias. Esta generación se mueve entre

los aspectos electorales, espacios técnicos, académicos, burocráticos y de administración de recursos públicos y data de los años noventa y dos mil. Como se puede ver, existen dos líneas que crean un campo de acción dialógico entre quienes entienden el gobierno indígena desde la comunidad, y entre quienes lo abordan desde la administración y el poder de los recursos económicos. Como se indica en el objetivo específico 5: Sin duda, este tipo de relaciones de poder genera una desarmonización en las comunidades y crean una gran brecha entre el gobierno cultural y el gobierno administrativo. Es decir, es un conflicto entre el “*Jaibandá*” “*Chaman*” y el gobernador indígena, técnico administrador. (*Entrevista 27, 2019*).

Y es que este tipo de lógica social y política respecto a la conducta y comportamiento de los gobiernos Embera de Antioquia en siglo XXI, tiene una explicación en el contexto temporal que no se puede perder de vista, “pues los movimientos sociales indígenas son como las personas, responden a ciclos vitales de vida, y de actores”. (*Entrevista 28, 2019*). En primer lugar, los ciclos vitales de vida están relacionada con algo que está claramente identificado, “la madurez intelectual de un proceso político en América Latina, envejece y cambia cada medio siglo”¹⁰⁵ lo que implica que el movimiento indígena colombiano ha llegado a unos niveles de envejecimiento que lo obliga a cambiar muchas cosas del método de acción, debe reestructurarse y perfilarse hacia nuevas estrategias de acción. Esto porque “es un movimiento que intelectualmente entró en desgaste y que debe oxigenarse y adaptarse a nuevas demandas, ya no solo mirando con la misma fuerza el contexto externo; sino revisando de manera profunda su esencia y agenda interna”¹⁰⁶. En segundo lugar, los actores del movimiento indígena es decir, sus cuadros de liderazgos y dirigentes tienen vida útil desde el punto de vista “dirigencial”, capacidad de representación o conducción de las comunidades por un tiempo de 10 años, después de esto pasan al papel de acompañante o asesor, o quedan relegados; lo que implica que las “riendas” o los destinos de las organizaciones del movimiento y las comunidades indígenas cambian de actores y por ende de cuadros que llegan

¹⁰⁵ Dialogo y entrevista a Sergio Roldan, consultor, estratega y planificador urbano de en América Latina. Medellín agosto de 2019.

¹⁰⁶ Ibidem

con otra visión social y política, lo que significa que en medio siglo el movimiento indígena ha contado con cuatro (4) procesos de relevo generacional en su dirigencia. Es claro que, si no hay una articulación entre la historia y lo político, (entre el ayer y el presente), el movimiento indígena seguirá siendo un actor social lleno de huecos y de rupturas de su memoria histórica; pues al cambiar cada década de cuadros de conducción sin una línea de permanencia histórica, termina afectado desde su interior y desorientado a partir de sus nuevos liderazgos. Lo que significa que se está a tiempo para reconducir el tipo de dirigencia y poner al frente de las instituciones y organizaciones representativas, actores que representen una sola línea en la puesta política en el tiempo.

Ello depende de la capacidad, creación, acatamiento y cumplimiento de las reglas de juego que aprueben sus congresos por parte de su dirigencia. Pues la salida es clara, no se pretende volver a los liderazgos de 50 años atrás; tampoco a los que salen de la universidad y pasan a la organización y que no conozcan cómo se administra o lideran los territorios. Las demandas globales de la política indígena ameritan cuadros directivos que combinen lo cultural, lo social, lo político y lo moderno. Lo que significa que en estas estructuras representativas, debe haber personas de todas las generaciones o líderes con un gran arraigo de los principios fundantes de la inspiración del movimiento indígena de los años setenta.

Es así, que resulta pertinente detenerse un poco con el fin de señalar que, la concepción de autonomía que se ha interiorizado en las comunidades es un elemento de poder político y, por ende, una amenaza a la hegemonía territorial que históricamente han mantenido grupos de interés en las subregiones donde pretenden ejercer el derecho de autonomía administrativa la Nación Embera de Antioquia. Es importante señalar que el Decreto 1953 de 2014, no es solo un mero instrumento para la administración de recursos públicos, es en sí un mecanismo por medio el cual se puede realizar ejercicios de competencias fiscales, control territorial, autoridad y gobierno económico-ambiental. Este mecanismo poderoso, si es bien

proyectado... puede lograr ejercer incluso el control político de municipios enteros; no solo en el componente fiscal y financiero, sino el orden de la representación política y el ordenamiento territorial a partir de las administraciones indígenas.

CAPITULO VI.

VI.1. Conclusión.

Con la presente investigación se pudo concluir que a las comunidades de la Nación Embera de Antioquia les corresponde gobernar el 4,5% del territorio antioqueño; que representan una estructura importante de gobierno ancestral que abarca un universo poblacional que supera las 25.000 personas con presencia en 8 de las principales subregiones del departamento y que tal como se muestra en el anexo 3, perciben del (SGP) más de 3.313 millones de pesos al año, los cuales alrededor de 2.882¹⁰⁷ siguen siendo administrados por las alcaldías creando con ello una dependencia estructural en el que el gobierno Embera se encuentra bajo el tutelaje del alcalde municipal de turno; que somete a los cabildos a procesos complejos de contratación con terceros privados y a veces corruptos que corrompe la estructura del gobierno propio, bajo la modalidad de ejecución de los recursos de las comunidades; creando con ello unas prácticas y conductas que son propias del poder occidental y que termina lesionando las comunidades y su aspiración por la autonomía, porque no solo las divide, sino que en palabras de Villa, *“20 años después, la tarea no se ha cumplido y, contrario a la expectativa sobre la regulación de la autonomía territorial indígena, lo que se impulsa esa creación y profundización de una situación de dependencia de los indígenas con respecto al Estado”* (Villa, 2011); por un lado, el régimen legal de las transferencias (SGP) les crea dependencia a las autoridades Embera y por otro, divide y crea conflictos entre los gobiernos propios y los comuneros.

¹⁰⁷ Mas de 230 millones los maneja de manera directa el Resguardo de Cristinía em Jardín Antioquia, gracias a lo mandatado en el Decreto 1953 del 2014.

Es así, que este estudio pudo determinar que las relaciones de poder al interior de las comunidades de la Nación Embera de Antioquia, a partir del constitucionalismo indígena colombiano, o a raíz del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia... trajo consigo competencias y funciones administrativas a los territorios indígenas, que creó una serie de rupturas en el ejercicio tradicional del gobierno, que los ha llevado a asumir una serie de valores y comportamientos que son propios del poder occidental. Lo que ha conllevado a conflictos, rivalidad y competencia política entre familias, clanes, dirigentes y territorios que disputan por ocupar los cargos representativos de la comunidad y la OIA.

Este tipo de comportamientos ha desplazado las prácticas y principios del gobierno tradicional. En otras palabras, el constitucionalismo indígena rompió el esquema tradicional del gobierno Embera y creó un paradigma de nuevo esquema gubernamental indígena. La naturaleza de este nuevo tipo de gobierno ya no es la sabiduría o el amor por la comunidad, ni las prácticas del “Miakera”, si no de unas capacidades que sean funcionales a la administración de los asuntos públicos; lo que significa que no sólo hay una ruptura en el ejercicio del poder, sino un relevo generacional alrededor de la competencia por los cargos de los cabildos en el caso de lo local, en la OIA para efectos de lo departamental y en la ONIC cuando es nacional.

Como se orientó en el objetivo específico 6: Se estima entonces que esta situación ha generado un desequilibrio estructural en las familias de las comunidades porque las relaciones de poder se concentran alrededor de los intereses claniles, que por historia unos han sido hegemónicos y han dominado a otros, desarmonizando la convivencia entre las familias. Cabe mencionar que: Una vez desplazado al Jaibaná como principal actor de poder, y una vez constituida la nueva estructura de poder con base al funcionamiento administrativo... parafraseando a uno de los líderes entrevistados, los procesos de elección o escogencia de los

gobiernos locales no se dan bajo el conocimiento tradicional, sino por procesos de elecciones “democráticas”, donde a través de las mayorías numéricas definen a las estructuras de representación, “es decir, ya no son practicas democráticas indígenas, sino que se usan las formas sindicales de escogencia de los gobiernos” (*Entrevista 29, 2017*). En otras palabras, la tradición Embera se ha ido reemplazando por la tradición de la democracia liberal, que define a estos gobiernos mediante el método de cuociente electoral; o a través de la aritmética política, a partir de las preferencias que se expresan en el voto, o por actos de aclamación pública, se definen uno a uno los cargos; o muchas veces, por la modalidad de “plancha” se escogen los actores de un solo grupo reproducción con ello los vicios más antidemocráticos de la política occidental, donde unas familias “aplantan” a las distintas voces diversas del colectivo comunitario.

Cabe resaltar que bajo esta lógica de elección, no tienen cabida las mujeres, los jóvenes ni las personas adultas. Mientras el Jaibaná era legítimamente la autoridad de la comunidad y logra respeto, parafraseando Weber, de alguna forma representaba en la cultura el “eterno ayer”, de las costumbres. Así, el dirigente contemporáneo: Gobernador, vicegobernador, secretario, tesorero o fiscal del cabildo,¹⁰⁸ funciona y se elige en algunos contextos con base a la fuerza de movilización de recursos bien sean: Económicos, burocráticos o tecnocráticos, para llegar al poder o mantenerse en él.

Está claro que este tipo de procesos que lesionan la democracia Embera incita a la desarmonía y rompe el equilibrio colectivo de las comunidades. Pues las relaciones de poder si bien están marcadas por unos referentes históricos que siguen siendo fuertes alrededor de la tradición oral y corporal del sujeto que representa al “Sø Bia” del hombre sabio o la mujer sabia Jaibaná, que orientaba la comunidad hacia intereses colectivos; hoy están cubiertas por unas cortinas de ambición y de ejercicio individualista, burocrático, clientelista, nepotista, y

¹⁰⁸ Figuras adaptadas del periodo republicano y de las estructuras sindicales.

en algunas expresiones de corrupción; lo cual amerita que el movimiento indígena antioqueño y particularmente sus comunidades, asuman de inmediato el compromiso de revisar hacia adentro el ejercicio del poder y las relaciones sociales, para que las comunidades vuelvan al equilibrio cultural, y así, la interacción que se tenga con el Estado, en el marco de los derechos constitucionales, se inspire y se geste desde la interculturalidad, la paridad, y la horizontalidad, pensando siempre en el desarrollo de políticas públicas contextualizadas a las necesidades y proyecciones de la Nación Embera y que como fin se tenga el fortalecimiento de la democracia.

En ese orden de ideas, se confirma la hipótesis central y los objetivos planteados, pues el constitucionalismo indígena, si bien trajo un gran avance respecto a los derechos y hacia la diversidad étnica; también transfirió los mismos vicios del poder occidental que crea un desequilibrio en las comunidades. Los principales vicios del poder occidental son reproducidos por actores internos cuando tienen negocios personales o grupales con actores de la contratación externa; también los actores externos porque encuentran aliados al interior de las comunidades para ejercer la contratación, operar los programas y mantener unas relaciones de poder dominantes a partir del manejo de recursos, y la administración de los asuntos públicos.

En la presente investigación se llega a las siguientes conclusiones centrales: i) que se puede mantener los beneficios del constitucionalismo indígena en cuanto es un marco legal de reconocimiento de derechos y a la vez aplicar el Decreto 1953 de 2014, siempre que se articule la planificación tradicional del Miakera y el jaibanimos con la administración de recursos públicos. Esto implica un trabajo armonizado entre los sabios de las comunidades y las nuevas generaciones., ii) el Miakera debe ser la base de la planeación de los recursos públicos, pues la planificación se basa en priorizar el territorio como elemento esencial de desarrollo y planes de vida, pues en el mismo se mantiene y reproduce la vida cultural de las

comunidades; iii) el marco teórico trabajado en la presente investigación, aunque complejo aporta tres criterios de enseñanza o aprendizaje: a) el criterio de razonamiento y saber intercultural que tiene que ver con la combinación de la literatura occidental con el pensamiento embera a través de la memoria oral como punto de partida de un nuevo paradigma teórico, b) criterio de ejercicio comparado de contenido, esto es, la capacidad heurística probada en el equilibrio de científicidad entre lo dicho por la literatura occidental en términos de análisis, método y tiempo, y la capacidad del saber embera de mantener el mismo nivel recursivo en materia cognitiva. El conocimiento y saber son un perfecto instrumento que construye teoría. Y, c) el criterio del tiempo como unidad de medida del conocimiento y saber: esto es que la vigencia de la literatura occidental y la memoria oral embera, depende de la pertinencia temporal, es decir, el constitucionalismo indígena, construye y a la vez recrea un tiempo de análisis del pensamiento externo y obliga al saber embera a la adaptación a cambios creados por fenómenos y coyunturas que no son propios sino que toca apropiarlos para la creación de un nuevo saber; desde este punto de vista, el marco teórico acá trabajado crea una línea de pensamiento intercultural., iv) la presente investigación logra mostrar que la prueba reina de la desarmonización y el desequilibrio en las relaciones de poder en las comunidades se presentó a partir del ingreso de recursos públicos provenientes del SGP y otros a las comunidades y sus nuevas organizaciones creadas para el manejo de dineros y ello tiene una unidad clara de análisis, desde el constitucionalismo y la presencia fuerte de acciones de competencia y campañas para gobernar; v) se concluye también que desde el “Sø Bia”, (buen corazón) es que se debe ejercer gobierno sobre las comunidades. Gobiernos de buen corazón crean mayores garantías para el desarrollo social, la justicia redistributiva y la democracia. Y, por último, vi) la lógica embera enseña que es el “Miakera” “Maibará” o “Miakera” “Maita”, la forma de planeación cultural que se debe retomar para la elaboración del “Bia Nibaita” (estar o vivir bien) el “Buen Vivir” o lo que se

conoce en Antioquia como planes de vida, la metodología que orienta la implementación y ejecución de los recursos públicos. Pues es partir de este diseño de planeación propio en la que se fortalece el territorio, la cultura y la calidad de vida sujeta a la participación activa de la comunidad a través de sus sabedores. Esto armoniza y equilibra las relaciones de poder. Esta forma de planeación del desarrollo propio y de la organización embera creará comunidades que desarrollen su gobernanza y democracia en paz.

Se concluye también entonces que una de las principales tareas que se deben desarrollar “desde las comunidades es trabajar en la consolidación de la unidad indígena y fortalecer la democracia para que desde allí se consolide la Certificación del territorio indígena Embera; del que trata el Decreto 1953 de 2014. Una vez logrado la certificación, se quitarán del camino algunas interferencias externas, que se han ido consolidando a través de la contratación de los asuntos económicos de las comunidades. (Entrevista 29, 2019). Los territorios indígenas administraran de manera directa los asuntos que tienen que ver con el SGP, la educación, la salud; y desde allí deben gestionar con eficiencia los asuntos relacionados con el aspecto ambiental, el saneamiento básico, el fortalecimiento a la justicia y, los asuntos de regalías. Por consiguiente, es a partir de la *“apropiación y de la implementación de la norma legal referida que se logrará el cometido de la autonomía indígena; pues si las comunidades reconstruyen su tejido social y avanzan hacia una política fiscal propia, se fortalecen sus gobiernos; éstos serán legítimos y desde las bases reconstruirán la representación política en el contexto departamental y nacional”*. (Entrevista 30, 2019). En otras palabras, el futuro democrático de estas comunidades y de sus organizaciones OIA y ONIC, depende de que tan legítimos sean los gobiernos territoriales, y es allí en el que la Nación Embera de Antioquia puede hacer un gran aporte en ese objetivo.

Por último, a la conclusión que se llega a partir del ejercicio prospectivo de los actores que participaron en la investigación es que el Decreto 1953 de 2014, es uno de los principales

elementos de descolonización fiscal y en los tiempos de hoy se constituye como la principal herramienta jurídica que la Nación Embera tiene para ir avanzando hacia la construcción de una política fiscal propia. Con ello se fortalecerá la gobernanza Embera y se trabaja en la armonización del tejido comunitario de las relaciones sociales y de poder en las comunidades.

Con una política fiscal propia, las comunidades Embera darán sus primeros pasos hacia la libre-determinación y se avanzarán hacia otras esferas del poder político y social en la región. La certificación territorial Embera, no solo reabre el debate de la descentralización política en Colombia; sino que interpela de manera directa al poder político electoral de distintos municipios y subregiones de Antioquia.

VI.2. Recomendaciones.

Se recomienda a futuros investigadores estudiar otros pueblos para determinar si el impacto que trajo el constitucionalismo indígena y los vicios del poder occidental se reproducen de la misma manera en sus comunidades. O si, por el contrario, el ejercicio de la administración de los asuntos públicos se coordina bien con las prácticas tradicionales del gobierno indígena; o responde únicamente a las lógicas de la contratación pública.

A quienes se interesen en continuar la investigación sobre estos asuntos, se recomienda trabajar más en el campo de las miradas que puedan tener los distintos órganos de control del Estado colombiano, así como las entidades del orden gubernamental; tanto en el Estado nacional, departamental y municipal. Pues en esta investigación se trabajó mucho la memoria oral de los actores que participaron en ella y que siempre van a tener una mirada orientada al contexto de sus realidades socio-culturales y que puede hacer bien tener otras opiniones.

Se recomienda a las autoridades y gobiernos indígenas de la Nación Embera y de otros pueblos que muestren interés en los resultados de esta investigación; seguir en la construcción

de los diseños institucionales y representativos propios, que los pueblos indígenas agrupados en la ONIC y la OIA han venido construyendo en los últimos 15 años. Tal como lo enseña la teoría política indígena contemporánea “el camino que les queda a los gobiernos indígenas de los tiempos de hoy, es volver al origen”. Volver a los consejos de gobiernos propios, bajo una lógica horizontal y espiral. Lo que significa una reflexión profunda... un cambio en los esquemas mentales mal adaptados sobre las nociones que se tienen del poder, y que se ha venido reproduciendo desde una concepción vertical, haciendo mucho daño a las relaciones sociales y de poder de las comunidades en las últimas décadas.

Se invita a los cabildos y autoridades Embera de Antioquia, adoptar los mandatos de la ONIC y de la OIA, sobre los espacios de reestructuración de la participación política indígena en las organizaciones. También es conveniente pasar de una estructura local patriarcal y machista, en cabeza del gobernador del cabildo mayor o territorial... a una figura horizontal de un Consejo Local de Gobierno. De igual manera, seguir participando en la reestructuración de la ONIC, donde se pueda replantear y mejorar ciertas prácticas de relacionamiento con el Estado; así mismo, trabajar en la construcción de un mecanismo de concertación nacional distinto a la MPC, pues ya no representa los niveles de fortaleza que los pueblos indígenas ameritan tener a la hora interactuar desde el gobierno propio, el ejercicio paritario y horizontal con el gobierno nacional en la construcción de las políticas públicas.

Es recomendable tener en cuenta los relevos generacionales, siempre y cuando sean articulados a la autoridad espiritual y ancestral; para ello es importante acabar con la reelección de los miembros del Consejo Local; departamental y nacional de Gobierno indígena; la representación legal de los territorios indígenas, de la OIA y la ONIC, deben ser rotativos entre familias, clanes, pueblos, macros y género. Lo que implica que la mujer participe y ejerza el gobierno indígena a la par con los hombres. En otras palabras, se debe tener gobiernos paritarios y equilibrados entre hombre y mujer. Los hombres jóvenes y las

mujeres jóvenes deben jugar un papel protagónico en el gobierno. Las y los guardias indígenas son los motores del control territorial y la disciplina comunitaria. La justicia y los jueces indígenas garantizan a los territorios indígenas una vez se consolide el ejercicio de Consejo de Gobierno Local la aplicación efectiva, garantista y equitativa de la justicia. Cabe resaltar que los gobiernos fuertes y legítimos son aquellos que permiten el control de equilibrio y contrapeso. Son importantes las acciones, actores de control y veedurías que permitan revisar el comportamiento fiscal de las comunidades. Y es importante que los sabios Jaibaná vuelvan al escenario de la orientación del gobierno indígena que, a través de una articulación entre el sueño o la visión del “Daubana” y el ejercicio técnico, político y administrativo del Consejo Local de Gobierno, permita la combinación de fortalezas en una representación que sale desde lo espiritual y que potencia lo político organizativo.

VI.3. BIBLIOGRAFÍA.

- CEPAL. (2014). Los pueblos indígenas en América Latina . Santiago, Chile.
- SILOGISMO más que un concepto. (Junio-diciembre de 2011). METODOS DE INVESTIGACIÓN CUALITATIVA. Revista de la Corporación Internacional para el desarrollo educativo , 13.
- Tomas, C. (1991). DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLÍTICA Y PENSAMIENTO (1^a ed.). Bogotá, Colombia.
- Sánchez Gamboa, M. (2005). PODER Y LOCURA (2^a Edición ed.). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Bobbio, N., Matteucci, N., & Pasquino, G. (2008). DICCIONARIO DE POLÍTICA (16^a Edición ed.). (J. ARICO, MARTI SOLER, & T. JORGE , Trans.) México: Siglo veintiuno editores.
- Del Aguila, R., & Máiz, R. (2001). Teorías políticas contemporáneas (1^a Edición ed.). Valencia, España: TIRANT LO BLANCH.
- Sacavino, S., & Candau, V. (2015). Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina (1^a Edición ed.). Bogotá, Colombia: Desde abajo.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA. (2008). MANDATOS Y DOCUMENTOS (1^a Edición ed.). Bogotá, Colombia.
- Vela Obregozo, B. (2010). Contribución al debate sobre LA FORMACIÓN DEL ESTADO COLOMBIANO EN EL SIGLO XIX (1^a Edición ed.). Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- López Y Rivas, G. (2014). AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDIOS Y ZAPATISMO EN MÉXICO (1^a Edición ed.). Colombia: Ocean Sur.
- Sánchez Gamboa, M. (2005). PODER Y LOCURA (2^a Edición ed.). Quito, Colombia: Abya-Yala.
- Foucault, M. (2012). UN DIALOGO SOBRE EL PODER Y OTRAS CONVERSACIONES (3^a Edición ed.). Madrid, España: Alianza Editorial .
- Weber, M. (2009). LA CIENCIA COMO PROFESIÓN LA POLÍTICA COMO PROFESIÓN (4^a Edición ed.). Madrid, España: Editorial Espasa Calpe, S. L.
- Máiz, R. (2001). TEORÍA NORMATIVA Y ANÁLISIS EMPÍRICO DE LA DEMOCRACIA EN ROBERT DAHL (1^a Edición ed.). Valencia, España: TIRANT LO BLANCH.
- Del Aguila, R. (2001). LA INCLASIFICABLE TEORÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT: PODER, ACCIÓN Y JUICIO (1^a Edición ed.). Valencia, España: TIRANT LO BLANCH.

Choque Quispe, M. (1989-1991). La autoridad tradicional y la estructura de poder en los Andes . Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia Andina , 103. Ecuador.

Angulo Mira, G. (2001). CIUDADES MINERAS DE ANTIOQUIA ZARAGOZA 420 AÑOS (1ª Edición ed.). Medellín , Colombia.

Castrillón C., H. (1982). CHOCÓ INDIO (1ª Edición ed.). Medellín, Colombia: Centro Pastoral Indígena.

Vélez Vélez, L. (2018). Relatos tradicionales de la cultura catía (3ª Edición ed.). (F. d. Políticas, Ed.) Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Vargas Sarmiento , P. (1993). LOS EMBERA Y LOS CUNA: IMPACTO Y REACCIÓN ANTE LA OCUPACIÓN ESPAÑOLA Siglos XVI y XVII (1ª Edición ed.). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología .

Gonzales Yaksic, P. (2014). EL CÓDIGO DEL EDEN (1ª Edición ed.). (C. G. Yaksic, Ed.) Cochabamba, Bolivia: Kipus.

Sánchez Gamboa, M. (205). Poder teocrático y pueblos originarios (1ª Edición ed.). (O. Fortuna, Ed.) Buenos Aires, Argentina: Imaginante Editorial.

Werner Cantor, E. (2000). NI ANIQUILADOS, NI VENCIDOS Los Embera y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII (1ª Edición ed.). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.

Ramirez, S. (s.f.). (2015). LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: MATRIZ CONSTITUCIONAL Y EL ESTADO INTERCULTURAL. Buenos Aires, Argentina.

Valencia Villa, H. (2010). CARTAS DE BATALLA una crítica del constitucionalismo colombiano (21ª Edición ed.). Bogotá, Colombia: Panamericana editorial.

Honneth, A. (2007). Reificación UN ESTUDIO EN LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO (1ª Edición ed.). (G. Calderón, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.

Gómez Valencia, H. (2015). Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político (1ª Edición ed.). Bogotá, Colombia.

Villa Rivera. William, (2011) Movimiento Indígena en América Latina. Editorial IWGIA. Copenhague, Dinamarca.

Souza Alves, R. Pueblos indígenas, diversidad cultural y el derecho a la autodeterminación: desde el derecho internacional al constitucionalismo latinoamericano. DERECHO PUCP. Revista de la facultad de derecho, Universidad Federal de Uberlandia. Brasil. 2014.

Entrevistas:

1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30.

(Roldan, S. Conferencia y dialogo sobre movimientos sociales y urbanismo en América Latina y el Caribe. Medellín, agosto de 2019.

Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=fPJFOCGEWb0&t=191s>

ANEXOS: 3.